

A L B A B



فصليّة محكّمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق

2



QUARTERLY CULTURAL

العدد الثاني ▲ السنة الأولى ▲ ربيع 2014



العدد الثاني

ربيع 2014



مدير النشر:
د. مولاي احمد صابر



رقم الإيداع القانوني: 2015 PE 0063
ردمد: 2421-9983
تلفون: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
www.mominoun.com
info@mominoun.com
تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكدال،
قرب مسجد بدر، الرباط، المغرب
ص.ب: 10569
البريد الإلكتروني: albab@mominoun.com



مجلة فصلية محكّمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق
تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث



ألباب الكتب:



فقه الدين وذرائع السياسة

موسى برهومة

يكاد سؤال الدين والسياسة والأخلاق يتسع إلى الحد الذي يشارف على أن يغمر الحياة بمختلف تحوّلاتها وإشكالياتها، لكأن هذه الأقانيم الثلاثة ترخي بظلالها الكثيفة على حركيّة الوجود الإنساني، وتوجّهها، وتسيطر عليها.

ولئن كان العدد الأول من "ألباب" قد قارب هذه المعضلة، ونهد إلى معاينة الأسس الدينية والفلسفية للقيم الأخلاقية، متناولاً على وجه الخصوص مسألة الخير في المعيار الأخلاقي، ومحدقاً في التصوّر السياسي لفكرة العدالة، ومميطاً اللثام عن المقدّس، ومفكّكاً مفهومه، فإن العدد الثاني يواصل حفرياته في البنية ذاتها، فيسعى إلى استشراف ملامح "تأويلية سياسية" تحاول أن تسائل المعنى في السلوك السياسي، في إطار البحث عن مرجعياته وقوانينه التي يخضع لها.

ومن أجل تعميق هذا الفهم، لا بد أن يكون السلوك السياسي الملتزم قيمَ الخيريّة مشتملاً على قيم التسامح التي لا تتحقق بمعزل عن الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، وتأكيد استقلالية العقل، لأن اشتباك الديني مع المدني، وفيضانَ أحدهما على الآخر، يعدّ المقدمة الأولى التي تقود، بالضرورة، إلى نشوء الدولة الدينية، ما يمهّد السبيل لتخصيب الاستبداد.

ولعلّ معضلة الدولة الدينية تقابلها نداءات الدولة المدنية التي ترتدي أحياناً اللبوس المفاهيمي للعلمانية "الليّنة" التي لا تتصادم مع قيم الدين، لكّن ذلك لا يعني التخلي عن ضرورة حياد الدولة إزاء الأديان، وكذلك حيادها إزاء الدين بما هو دين، ويتضمّن- على الأكثر- ضرورة عدم وجود أي دور للدين في المجال العام، وَفق عادل ضاهر الذي يرى أن المعرفة المطلوبة لتنظيم شؤون دنيانا مستقلّة منطقياً عن المعرفة الدينية.

ويستدعي حضورُ الدولة المدنية استبطانَ العلاقة المعقدة بين الدولة والمجتمع، وتحديداً "المجتمع المدني" كمدخل أساسي ونظري لمختلف الأسئلة المرتبطة بالحرية والديمقراطية والعدالة وحقوق الأفراد والجماعات بسائر وجوهها وانتماءاتها.

ويقتضي تقدّم الاجتماعي على السياسي، بالضرورة، وجودَ "مواطنين حقيقيين" أحرار، خاضعين للقانون، ومقاومين لفكرة استبداد الدولة تحت أي مسمى أو يافطة أو شعار. ومن شأن عدم الحضور الكامل لهؤلاء الفاعلين الاجتماعيين في العملية الديمقراطية، أن يُفسح المجال لطغيان السلطة المستبدّة وتفردّها، ومن ثمَّ التنقيب عن مشروعيتها في التعاليم الدينية، أو في الأيديولوجيا، أو في اليوتوبيا.

ويتأمل العدد الثاني من "ألباب" في المآلات التي يفضي إليها التداخل بين المجالين السياسي والديني، وأبرزها الانزياح عن أخلاقيات السياسة والدين معاً، وهو انزياح يتكىء على حمولات تأويلية في كلا المضمارين، فكما للدين فقهُه التبريري، فإن للسياسة ذرائعها التي تسطو على القيم الأخلاقية، بمعزل على سردية الأخلاق المعيارية، والمقاصد الكلية للدين والسياسة على حد سواء.



دراسات وأبحاث



الإيالة والعيالة
نحو تأويلية في اعتبار سؤال السياسة

محمد شوقي الزين*

ملخص

لم يستنفد التأويل كل المباحث التي عكف على الاشتغال عليها، والتي خصت على وجه التحديد سؤال النص، أيّاً كانت طبيعة هذا النص. الرهان هو التفكير في إمكانية الحديث عن "تأويلية سياسية" تأخذ في الحسبان قيمة المعنى في السلوك السياسي، ومعرفة إلى أي حد تشكّل السياسة ذخيرة حيّة في تشكيل المعنى، وإرساء قواعد فهم السلوك السياسي ذاته.

تهدف هذه الدراسة إلى مقاربة السؤال السياسي من وجهة نظر تأويلية، وتقترح فكرة "الإيالة" كسياسة في الضمائر والسلوكيات، تنتمي إلى الهم التأويلي بحكم اللسان وبحكم الحال؛ في اختلاف وظيفي عن "العيالة" التي تختص بسياسة الأجساد والبُعد الديمغرافي والاقتصادي الذي تضطلع به كل سياسة اقتصادية، همها تأطير المجتمع عضوياً أو بيولوجياً عبر توفير مقوّمات الحياة من غذاء ومسكن وصحة ومعاش.

*****

مقدمة:

منذ عقود، على الأقل، منذ الدرس التأويلي الذي افتتحه هانس جيورج غادامير من خلال كتابه العُمدة "الحقيقة والمنهج" (Wahrheit und Methode) المنشور سنة 1960؛ فإن العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الدينية ظفرت بهذا المفتاح النقدي (clavis critica) في قراءة المبادئ النظرية التي بُنيت عليها معارفها. فلا نكاد نجد مبحثاً من المباحث الإنسانية أو الاجتماعية أو النفسية أو الأدبية أو الفلسفية أو الدينية، لا يجعل من "التأويل" طريقته في المعالجة، وأصبحت كلمة "هيرمينوطيقا" (التي غالباً ما نعرّبها بكلمة "تأويلية") العنوان العريض الذي تستعين به مختلف العلوم والمعارف في دراسة موضوعاتها، أو بمثابة لغة شائعة (koinè) كما بيّن جياني فاتيمو[1]. ما

*باحث وأكاديمي جزائري.

1- Gianni Vattimo, Ethique de l'interprétation, Paris, La Découverte, 1991 ; id., Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie, Bruxelles, éd. de Boeck, 1997.

السرّ في الافتتان بهذا المنهج التأويلي الذي هو ليس حديث العهد أو النشأة، بل كانت له في التاريخ الفكري، وفي مختلف المذاهب الدينية أو الفلسفية، إسهامات وتنظيرات بحكم أن التراث الديني القائم على وثيقة هي النص الديني في شكل "كتاب مقدس" أو تفسيرات لهذا الكتاب، كان يتطلب هذا النوع من المساهمة النظرية، بمعنى إقحام التأويل في محاولة فهم المقاطع الغامضة من النص الديني وفك ألغازها للوصول إلى دلالاتها ومقاصدها.

لم يقم غادامير سوى بإعادة تفعيل التأويل ومدّه بالأسس الفكرية والفلسفية تبعاً للعنوان الفرعي من كتابه العُمدة: «الخطوط الأساسية في تأويلية فلسفية» (Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik)[2]. كان من وراء هذا التفعيل الفلسفي لسؤال التأويل شدّ انتباه الوعي المعاصر إلى أداة منهجية ونظرية كانت فاعلة في الحقل الديني للثقافة الغربية في الأزمنة العريقة والحديثة، ولم تمتدّ استعمالاتها في القطاعات الأخرى، مثل القانون وعلم النفس والاجتماع والفلسفة والأدب سوى في الأزمنة المعاصرة. نجد اليوم وفرة في المقاربات التأويلية تأخذ موضوعاً لها نصاً دينياً أو مفهوماً فلسفياً أو ذاتاً جريحةً على المستوى السيكولوجي أو أفراداً وجماعاتٍ على المستوى السوسيولوجي أو قواعد السلوك البشري على الصعيد القانوني. هل التفتت السياسة إلى السؤال التأويلي؟ أو على الأقل: هل ثمة اهتمام، ولو كان ضئيلاً، بالمبحث التأويلي في معالجة المشكلات السياسية؟ لماذا على السياسة أن تظفر بدورها بالمفتاح التأويلي (clavis hermeneutica) في إعادة التفكير المنهجي في موضوعاتها كالدولة والأمة والتشريع والأنظمة السلوكية كالديمقراطية أو الشورى أو غيرها من المقولات التي ترتبط بشكل جوهري بثقافة من الثقافات المعاصرة؟

للقيام بذلك، أعوّل على سبيلين: أولاً، بحكم أن التأويلية أو "الهيرمينوطيقا" (وسأبيّن المقصود بهذا المصطلح) أصبحت لغة شائعة وأداة تعليمية وإرشادية (heuristique) مهمة بالنسبة للعديد من العلوم والمعارف والفنون، فإن السياسة لها الحق، بل الواجب، في الاستعانة بهذه اللغة التقنية والفكرية للتأمّل بشكل انعكاسي (réflexivité) في موضوعاتها التي ترتبط بها جوهرياً وهيكلياً واصطلاحياً؛ ثانياً، يوفّر المصدر (أَوَّلَ) في اللغة العربية مادة دسمة للتفكير في التأويل وتبيان أن

2- Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode: Grunzüge einer philosophischen Hermeneutik, in: Gesammelte Werke, Hermeneutik I, J. C .B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960, 1990. Traduction française: Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, édition intégrale revue et corrigée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, éd. du Seuil, 1996

الترجمة العربية: هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية جورج كتوره، دار أويا، طرابلس، 2007

الكلمة "إيالة" التي أقترحها كتأمّلٍ منهجي ونقدي حول سؤال السياسة لها بالجذر اللغوي للمصدر (أول) رابطة وشجنة. عندما أتحدث عن "الإيالة"، فإنني أقترح إمكانية تشكيل "تأويلية سياسية" لا ترى في السياسة مجرّد تدبير المنزل الاجتماعي بعيالة الأفراد عضوياً وجسدياً، بل تتعدى ذلك نحو طرح فكرة أن السياسة هي تدبير السلوك أو الفعل السياسي بالمباحث الجوهرية المصاحبة لها، والتي نظّرت لها حنه أرندت بشكل معمَّق وتأسيسي، وعنيتُ بذلك: القول، الفعل، الحرية، الجدل، الفضاء العمومي، إلخ.

من مزية "الإيالة" أنها لا تنحصر في قوالب فجة من هياكل وتنظيمات (إدارة، ديوان، مجلس، رئاسة...)[3]، بل تتجاوز ذلك نحو الخاصية الفينومينولوجية للفعل البشري، كون السياسة هي مساهمة جماعية في بناء الاجتماع الإنساني في تجلياته التنظيمية. للارتقاء إلى الفكرة، أنطلق من الكلمة، لمعرفة ما أقصده بالضبط بالعيالة وبالإيالة. وقبل النظر إلى الاشتقاق اللغوي، أشير – ولو على جهة المناسبة النظرية – أن العيالة ترتبط بما سمته حنه أرندت "العمل" وأن الإيالة تحيل إلى ما سمته «الفعل». سأتوقف لاحقاً عند هذا التقسيم عند أرندت بين عمل يشير إلى الوظائف الحيوية والبيولوجية، وأثر أو صُنع يتجلى في فبركة الأدوات وصناعة القوانين (ويشغُل بالتالي واسطة بين العمل الحيوي والفعل السياسي)، وأخيراً فعل أو أداء يتجلى في السياسة بوصفها مساحة الحرية.

1. العقل اللغوي والمدلول الرمزي:

تفيد كلمة عيالة، في المعجم اللغوي القديم، التكفُّل بأفراد بالمعنى الذي تُقدَّم فيه لهم المؤونة: "وعيال الرجل وعيّله الذين يتكفل بهم ويعولهم"[4]. كون الجذر اللغوي يتقاطع مع العائل (الفقير) والعال (الفقر)؛ معنى ذلك أن العيالة في هذا النطاق محصورة في درء الفقر بتوفير القوت والمؤونة؛ أي الأمر الضروري من الحياة البشرية. وتنطوي الكلمة على "تناقض ظاهري" (بالمعنى اللاتيني العريق: oxymoron)، أشار إليه القاموس بهذه الصيغة: "وعيَّل عياله: أهملهم". التكفُّل من جهة والإهمال من جهة أخرى، هذا ما تنطوي عليه المقولة في صيغتها اللغوية المحضة. لغة الضاد هي لغة الأضداد، تشترك في ذلك مع بعض اللغات العريقة، مثل اليونانية التي تنطوي هي الأخرى على تناقض داخلي في الكلمة ذاتها، مثل "فارماكون" (pharmakon) التي تحتمل الداء والدواء (السم

3- نعرف أن الإيالة كانت تدل على التقسيم الإداري للدولة العثمانية خلال أكثر من 300 سنة، قبل أن تنتقل إلى تقسيم آخر مبني على الولاية. لا يزال هذا التقسيم ساري المفعول لحد اليوم وخصوصاً في بعض الدول المغاربية. لا أقصد بالإيالة هذا الشكل الإداري، ولكن الإمكان اللغوي والفكري الذي تنطوي عليه المقولة، مع إمكانية إعادة بعث هذا الشكل العريق في طبعة جديدة منقّحة، دون أن يكون هنالك الانطباع الخادع والأسطوري في الرغبة في إعادة إحياء الخلافة. أتحدث عن إمكان فلسفي وسياسي لا عن إحياء صور وأشكال معلّقة اليوم على حيطان البكاء على الأطلال.

4- ابن منظور، لسان العرب، ج36، ص3194.

والترياق) في الوقت نفسه؛ أو حتى في الألمانية مع الكلمة "أوفهيبونغ" (Aufhebung)، وتعني الاحتفاظ والمجاوزة في الوقت نفسه، واستعملها هيغل في وضع الأسس المبدئية لفلسفة جدلية أو ديالكتيكية قائمة مع مجاوزة التراث بالاحتفاظ بعناصره.

التناقض الظاهري الذي تنطوي عليه الكلمة العربية ليس نقيصة في اللغة ذاتها، بل هو احتمال كامنٌ فيها. أن تحتمل العيالة الشيء ونقيضه، التكفُّل بالأفراد وإهمالهم في الوقت نفسه، هو ما أبرزه العقل السياسي في التاريخ البشري، حيث كانت السياسة هي توفير الأغذية والأمن والصحة لمجتمع معين في إقليم معيّن، وأن هذه السياسة تعثّرت أو اندحرت بفعل انتفاضة شعبية أو ثورة منظَّمة من جراء الإهمال الكامن في السياسة ذاتها: لا ننسى أن معظم الثورات التي اندلعت في التاريخ، كانت في معظمها "ثورات الجياع" (على الأقل في التصوّر الذي يأخذ من الاقتصاد علّة تفسيره مثل التصوّر الماركسي). أقدّم إذن الفكرة المستعصية أن التكفُّل بمجتمع لا ينفك عن نقيضه، وهو إهمال المجتمع من جراء معطيات كامنة في الطبيعة البشرية تغذّيها مستويات معيّنة من الفساد والطبقية والولاءات. ثمة جزء أصلي يجعل إهمال المجتمع كوقاية من عدم بلوغ حالته المعيشية، وكانت هذه خاصية بعض المجتمعات الطبقية ("النبلاء" في فرنسا الملكية مثلاً) التي كانت تدرأ عنها هذه الصورة، وكانت تستعمل بعض الأدوات في جعل المجتمع على مسافة منها، أدوات رمزية مثل التبرير الديني للتسلُّط السياسي، أو أدوات مادية باللجوء إلى القوة والقهر. نكتشف بلا لُبس هذه الخاصية في الاجتماع البشري أن العيالة هي تناقض ظاهري بين الكفالة والإهمال، وأنها العتبة الأولية التي انطلق منها الحرمان والإحباط والاحتقان.

الإشارة هي بليغة وخطيرة، سوّغتها المعاجم والقواميس نفسها، بناءً على خبر نبوي: «"أن تدع ورثتك أغنياءَ خير من أن تتركهم عالة يتكفّفون الناسَ"؛ أي فقراء وعُيَّل»[5]؛ وأيضاً بناءً على المرجعية الإسلامية نفسها: «ووجدك عائلاً فأغنى» (الضحى، الآية 8)، «وإن خفتم عيلةً» (التوبة، الآية 28). ثمة إذن جزء أصلي في الطبيعة البشرية، يجعل العيلة ممقوتة في ذاتها كحالة ينفر منها الوعي البشري، حالة من التجرُّد المادي والتيه الذهني. والكلمات العربية قوية وحادّة في نعت هذه الحالة: فقر، عوز، فاقة، حاجة. أما الصورة البشرية للعيالة، فتنحصر في الخلية الأولى التي هي الأسرة، فنتحدث عن العائلة المركبة من أفراد؛ وعن العيال الذين هم الأبناء أو من لهم ولي الأمر يتكفّل بهم. أول ما يظهر الفقر أو تتبدى علاماته في المجتمع، فهو يستهدف قبل كل شيء هذه الوحدة البشرية الأولية المسماة الأسرة، لأن من أجلها كانت "العيالة"، وهي التي تصيبها "العالة"،

5- الزبيدي، تاج العروس، ج30، ص80.

وهي المركبة من "العيال". إذا انتقلت العيالة على مستوى الحكومة في سياسة الضرورة الحيوية للمجتمع فبالمجاز، كما لاحظت أيضاً حنه أرندت. العيالة هي سياسة الحاجات، تدبير الضرورات العضوية والمعيشية.

وترادف كلمة إيالة السياسة: "وإنه لآيلُ مالٍ وأيِّلُ مالٍ: حسنُ القيام عليه والسياسة له"[6]؛ "وألتُ الشيء أولاً وإيالاً: أصلحته وسُسته. وإنه لآيل مال وأيِّلُ مال أي حسن القيام عليه [...] والإيالة: السياسة. وآل عليهم أولاً وإيالاً وإيالةً: وَلِيَ [...] وآل الملك رعيّته يؤولها أولاً وإيالاً: ساسهم وأحسن سياستهم وولي عليهم"[7]. جاءت الكلمة أيضاً في صيغتها المبدئية كسياقة: "وألتُ الإبلَ أيلاً وإيالاً: سُقتها". وكأن فعل الإيالة – على الأقل في الصورة لا في المعنى – هو سوق مجموعة من الأفراد؛ أي قيادتهم. ونعرف بلا شك النعوت (في الغالب احتقارية) التي لصقت بهذه الصورة عندما يتعلّق الأمر بالحديث عن المجتمع في طابعه الكمي أو العددي، وفي تصرّفه الفظ والجَلَف: عامة، سوقة، رعاع، دهماء، غوغاء، إلخ. هذه الصورة الكميّة (كومة من الأفراد) تنزع عنهم شُعلة الذكاء؛ أي الجانب الناطق والعاقل فيهم؛ ونعرف أن ذلك كان مبرراً عملياً لكل السياسات العاتية والاستبدادية في "سوق" المجتمع كما تُساق الدابة أو العجماء، وكان مسوّغاً نظرياً في تقسيم المدن تبعاً للطبائع الخيّرة أو الشرّيرة عند الفارابي مثلاً: مدينة النذالة ومدينة الخسّة[8].

وعلى غرار العيالة التي تنتمي إلى نظام الوحدة البشرية التي هي الأسرة؛ نجد كذلك في الإيالة هذا التدبير الأولي: "آلْ الرجل: أهله وعياله". انتقلت هذه الصورة أيضاً نحو المدينة بأكملها أو المجتمع في رمته لتبيان نمط تدبير هذه الوحدات الكبرى بطرائق نظرية، وهي السياسة، أو بأدوات فعلية، وهي القانون أو القوة. هذه الأدوات هي "آلات" بالمعنى الذي يمنحه المعجم لكلمة "آلة": الشدّة والحالة. يتطلب الأمر إذن، نوعاً من البأس الذي ينطبق على النعوت الفظة للمجتمع، على حالة من العَوَز: البُؤس (الشدّة، العذاب، الحاجة، الفقر، المشقّة، البلية، الابتلاء، الجوع، الضرّاء...). أمام "بؤس" العامة هناك "بأس" القوة التي تسخّرها السياسة في الترويض أو التطويع، حيث كانت هذه الصورة القاتمة جلية في أزمنة كان فيها الحكم المطلق (ملكي أو إمبراطوري أو كهنوتي) ساري المفعول، في روما العريقة أو في العصور الوسطى؛ فهو يصوّر لنا أروع لوحة عما كانت عليه الإيالة في صورتها المجرّدة عن الحقوق والاعتبارات الإنسانية، لأن الذوات فيها كانت عبارة عن أدوات

6- الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج28، ص39.

7- ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص173.

8- أبو نصرالفارابي، كتاب السياسة المدنية، تحقيق وتقديم فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، ط2، 1993، ص88-89.

طيّعة في أيادي البعل أو الراعي أو الكاهن[9].

ألجأ هنا إلى تمييز عريق بين الآلة والأداة، لأن اللعبة اللغوية (jeu de langage) بتعبير فتغنشتاين في المنطوق "آلة" لا تضاهي اللعبة اللغوية في المنطوق "أداة"، حتى وإن ترادفتا سيمانطيقياً. التمييز العريق الذي ألجأ إليه هو من اقتراح إخوان الصفا: «واعلم أن كل صانع من البشر لا بد له من أداة وأدوات أو آلة وآلات يستعملها في صنعته، والفرق بين الآلة والأداة، أن الآلة هي اليد والأصابع والرجل والرأس والعين وبالجملة أعضاء الجسد، وأن الأداة ما كانت خارجة عن ذات الصانع كفأس النجّار ومطرقة الحدّاد وإبرة الخيّاط وقلم الكاتب [...] وما شاكل هذه من الأدوات التي يستعملها الصنّاع في صنائعهم ولا يتمّ صناعتهم إلاّ بـها»[10]. فالآلة ليست الأداة، لأن الآلة ترتبط بالإنسان في شكل عضو من الأعضاء، بينما الأداة هي ما يستعين به الإنسان في تدبير شيء ما. يمكن القول إن الآلة تستعين بالأداة في أداء فعل معيّن. الفارق بين الآلة والأداة مهم جدّاً من حيث القيمة النظرية الخاصة بالإيالة. وإذا كانت الآلة هي عضو من أعضاء الإنسان، فإن بتر أي عضو هو إخلال بالمنظومة العضوية والحيوية والوظيفية لهذا الإنسان؛ بينما الأداة هي مستقلة عن الإنسان، وغايتها الاستعمال.

أقول بأن الآلة هي ما لا يمكن فصله دون أن يُحدث خللاً في منظومة ما، يكسّر انسجامها الوظيفي فضلاً عن مبناها العضوي؛ وهي وثيقة الارتباط بالإيالة بحكم الشبه العائلي (air de famille)، بتعبير فتغنشتاين دائماً. أن تكون الذوات هي آلات في مجتمع معيّن، فهذا طابع "صحي" في الحضارة، أما أن تكون الذوات هي أدوات، فهذا طابع "مَرَضي"؛ فـ«الذوات – الآلات» تنتمي عضوياً ووظيفياً إلى المجتمع بحكم الإقليم أو التراث؛ فهي أعضاء (organes) هذا المجتمع. ولم يقم التصوّر القديم، من أرسطو إلى الفارابي مثلاً، سوى بتبيان هذه العضوية الطبيعية في كل عمران بشري أو مدينة اجتماعية على سبيل الاستعارة: "والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، ابتغاءً لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة – فهذه في الرتبة الثانية – وأعضاء أخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلاً. وكذلك المدينة،

9- Cf. Michel Foucault, « Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique », in: Philosophie: anthologie, établie et présentée par Arnold Davidson et Frédéric Gros, Paris, Gallimard, 2004.

10- إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الأوّل، الرسالة الثامنة، مطبعة نخبة الأخبار، الهند، 1305هـ ص27.

أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات"[11].

لربما قدم الفارابي هنا نظاماً "أركتكتونياً" (architectonique) بالمعنى الأرسطي في خدمة الأعضاء بعضها بعضاً تبعاً للأهمية والمكانة: مثلاً السياسة في خدمة الأخلاق عند أرسطو، حيث الأولى هي وسيلة لغاية أرقى، وهي سعادة الإنسان. هذا النظام الهندسي في تفاضُل الملكات أو القوى مثلما تتفاضل الأعضاء من شأنه أن يكون "بنيوياً" (systémique)، حيث يؤثّر كل عنصر في النسق بحركته أو الدور الذي يشغله في هذا النسق على العناصر الأخرى، ويتأثّر بحركتها والأدوار التي تلعبها. ليست هذه الفكرة جديدة بحكم أن المدرسة الرواقية كانت السبّاقة إلى تبيان المتانة التي يتميّز بها كل نسق (عضوي، نظري، عملي...) حيث إن أيّ خلل في هذا النسق ينعكس سلباً على كل العناصر التي تشكّله. ولم تقم الرواقية سوى بتطبيق هذه "البنيوية" على فلسفتها بالذات، حيث إن المباحث في الطبيعة تنطبق أيضاً على السياسة وعلى الأخلاق بشكل شبه مرآوي. ويضيف الفارابي أن ثمة اختلافاً بين العضو الطبيعي والعضو المدني، بحكم أن الأول هو ضروري، والثاني هو إرادي: "غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها قوى طبيعية وأجزاء المدينة، وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية. على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان، لشيء دون شيء. غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها، بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها، وهي الصناعات وما شاكلها. والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع، فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية"[12].

فمن الواضح، أن الفارابي يضيف شيئاً للتماثل الاستعاري بين الجسد والمدينة أو بين العضو الحي وتدبير السياسة، وهذا الشيء هو الفعل الإرادي الذي به الصناعات والوظائف النابعة عن تخمين ودراية؛ أي نابعة من العقل. بهذا المعنى، ينتمي الفعل الإرادي إلى الإيالة، فيما تبقى الضرورة الطبيعية في نطاق العيالة. إذا عدتُ الآن إلى مفهوم الآلة، فإنه يفيد التماثُل بين المنظومة الطبيعية والمنظومة السياسية، مع الفاصل الحاسم بين الفعل اللاإرادي في الأولى والفعل الإرادي في الثانية؛ لكن تستقل الآلة بخاصية أشار إليها الفارابي نفسه في «كتاب الملة» بالصيغ التالية: ائتلاف، ارتباط،

11- أبو نصرالفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، شرح وتعليق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1995، ص114.

12- المرجع نفسه، ص 114-115؛ ونقرأ في موضع آخر: «إن تدبيره تعالى للعالم بوجه وتدبيره للمدينة الفاضلة بوجه آخر غير أن بين التدبيرين تناسُب وبين أجزاء العالم وأجزاء المدينة أو الأمة الفاضلة تناسب، وأنه يلزم أيضاً أن يكون بين أجزاء الأمة الفاضلة ائتلاف وارتباط وانتظام وتعاضد بالأفعال، وأن الذي يوجد في أجزاء العالم من الائتلاف والارتباط والانتظام والتعاضد بالأفعال عن الهيئات الطبيعية التي لها يجب أن يوجد مثلها في أقسام الأمة الفاضلة عن الهيئات والملكات الإرادية التي لها» الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق وتقديم محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1991، ص65.

انتظام، تعاضُد. ليس فقط "وحدة عضوية" تقتضيها طبيعة النسق نفسه، ولكن أيضاً "وحدة قصدية"، بأن تكون الآلات البشرية في اجتماع إنساني معيّن على توافُق، مثل المعزوفة أو المقطوعة السيمفونية، تؤدي فعلاً له معنى أو مغزى بالنسبة لهذا الاجتماع. عندما أتحدث هنا عن القصدية في الاشتراك النظري والفعلي، فإنني أستحضر تلك القوة التي سماها الرواقيون "التوتُّر" (tonus)، وهي قوة حيوية ونشيطة تستهدف غاية معينة هي السعادة القصوى بتعبير الفارابي وأسلافه على غرار أفلاطون وأرسطو.

عندما نتحدث عن هذا "التوتُّر" فليس بالمعنى المبتذل للقلق أو الهيجان، حين نقول على سبيل المثال "توتُّر الأعصاب"؛ ولكن بالمعنى الإيجابي في تشكيل وحدة من الأوتار تتجه نحو قصد معيّن، والأوتار مشدودة إلى بعضها البعض بإحكام وقوة، يكون عنها ذلك الانسجام النسقي الذي نتكلم عنه، أو تلك المعزوفة أو السيمفونيا بفعل حركة الأوتار. فالآلات البشرية ترتبط ببعضها البعض، تأتلف وتتآلف (هل لذلك علاقة بالتأليف بالمعنى الخطابي والكتابي للكلمة؟ تأليف حضارة من النوابغ والبدائع والروائع)، تنتظم حسب نبرة أو إيقاع، تتعاضد فيما بينها كالمفاصل أو فقرات الهيكل العظمي. تبقى الصورة عضوية بطبيعة الحال، لكن تُضاف إليها دائماً تلك الوحدة القصدية المتوتّرة والمتوجّهة نحو بُغية معيّنة بفعل دافع أو رغبة أو نية، إلخ. فالآلات البشرية ليست أدوات معطلة العزيمة أو مسلوبة الإرادة. إنها الشيء الذي تقوم عليه الإيالة في اجتماع إنساني معيّن، إنها الوظائف الممكنة لتأويلية سياسية، أو كيف يُدرك الأفراد ذواتهم كآلات متعاضدة تؤوّل (بتشديد الواو) السلوك السياسي الذي تباشره وتؤول بهذا السلوك نحو غايات يحددها الاجتماع البشري ويوفّر لها الوسائل المنوطة. ثمة إذن، دورة أو حلقة لغوية يمنحها لنا الجذر (أول) بين المنطوقات التي نحن بصدد اكتشافها: الآلة، الإيالة، التأويل. يبقى الغرض الآن في معرفة ما المقصود بالتأويل من أجل تأويلية سياسية تأخذ في الحسبان الإيالة كرؤية نقدية داخلية لسؤال السياسة ذاته.

2. العقل التأويلي والمدلول السياسي:

لا يمكن حصر كل الدراسات من مؤلفات وترجمات وملتقيات التي انكبت في العقود الأخيرة على استرجاع القيمة النظرية للتأويل في مختلف الحقول المعرفية والمجالات العلمية؛ فهي غزيرة من حيث الكمية وهادفة من حيث النوعية. لا يمكن الاعتماد عليها كلها، ولكن الاستناد إلى البعض منها، خصوصاً تلك التي خوّلت للتأويل بأن يكون المفتاح النظري في فتح أقفال التراث وخزائن الفكر المعاصر. أقصد على وجه الخصوص بعض المرجعيات الحاسمة في التاريخ الحديث التي أعطت للتأويل سنداً نظرياً قوياً، مثل اللاهوتي الألماني فريدريش شلايرماخر (Friedrich

(Schleiermacher 1768-1834) والفيلسوف الألماني المعاصر هانس جيورج غادامير (Hans-Georg Gadamer 1900-2002). هنالك بالطبع، مرجعيات أخرى لا تقل أهمية من حيث الطرح الإبستمولوجي أو الفينومينولوجي وعنيتُ بها فلهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey 1833-1911) بشأن العلوم التاريخية في ألمانيا، وبول ريكور (Paul Ricoeur 1913-2005) فيما يخص الفلسفة في فرنسا. لكن سأكتفي بنموذجين على الأقل، وستكون النماذج الأخرى مساعدة أو إضافية، وعنيتُ بهذين النموذجين شلايرماخر وغادامير لمسوغين اثنين على الأقل:

1. ميلاد التأويل في الحقل الديني قبل انتقاله إلى المجالات الأخرى، وشلايرماخر – رجل دين بروتستانتي لوثري – درس في جامعة هاله (Halle) وعقد صلات متينة مع التيار الرومانسي المعاصر له وخصوصاً مع مؤسّسيه الإخوة شليغل. قدم محاضرات حول الدين في جامعة برلين سنة 1799 وعُيّن بعدها عميداً لكلية علوم الدين في برلين. ترجم الأعمال الكاملة لأفلاطون من الإغريقية إلى الألمانية وأسهم بمحاضراته في وضع الأسس المبدئية لفن معرفي قائمٍ على أربعة أعمدة رئيسة: الهيرمينوطيقا (التأويلية)، الإيطيقا (الأخلاق)، الإستيطيقا (الجمالية)، الديالكتيكية (لجدلية). اتخذت فلسفته شكل منظومة فكرية قائمة على هذه الأعمدة التأسيسية، وعمل طوال حياته على التنظير لها في شكل محاضرات جُمعت بعد وفاته في 31 مجلداً، ولم يُترجم منها إلى اللغات الأخرى سوى النزر اليسير.

2. النُقلة النوعية للتأويل التي أحدثتها فلسفة غادامير بتوسيعه على المجالات الخصبة من التجربة البشرية في الفن والتاريخ واللغة والقانون والأدب. درس غادامير في جامعات ماربورغ (Marburg) وفريبورغ (Freiburg) عند كل من بول ناتورب (Paul Natorp) ونيكولاي هرتمان (Nicolai Hartmann) ومارتن هايدغر (Martin Heidegger). أصبح أستاذ الفلسفة في جامعة ماربورغ عام 1928، وتقلد مناصب أخرى في فرانكفورت (Frankfurt) وهيدلبيرغ (Heidelberg). الهم الرئيس الذي شغله في أبحاثه هو مد العلوم الإنسانية بسند فلسفي يبتعد عن الهموم العلموية التي لصقت بها منذ القرن التاسع عشر، ووجد المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه هذه العلوم هو الهيرمينوطيقا القائمة بشكل جوهري على ظاهرة الفهم: الفهم الذاتي للعلوم الإنسانية انطلاقاً من همومها المعرفية وإجراءاتها المنهجية. فكيف أصبحت الهيرمينوطيقا المفتاح الأساسي في قراءة النصوص والوقائع؟

تنحدر الكلمة "هيرمينوطيقا" من الفعل (hermeneuein) في اليونانية، والذي ينطوي على أفعال خطابية متعددة: نُطق، إعراب، إفصاح، إثبات، تفسير، ترجمة، إلخ. التعبير عن هذه الأفعال الخطابية هو الانتقال من المنطوق إلى الدلالة التي ينطوي عليها. وبالتالي، فإن الكلمة

(hermeneia) كانت تحمل هذه الفكرة في الحصول على معنى من خلال كلام منطوق (الخطابة، الشعر، الإيحاء..)، وأصبح الاسم (Hermeneutikè) يدل على ثلاثة معاني متظافرة: التعبير، التأويل، الترجمة. فالهيرمينوطيقا هي فن التعبير عن أشياء النص (صور، أفكار، خواطر...) بتفسيرها وتبيانها وإيضاح معانيها. إذا كانت الكلمة اليونانية تتضمّن على "التقنية" (technè)، فلأنها تستعين بمجموعة من الآليات والوظائف للكشف عن المعنى في النص أو في الظاهرة، وتتبدّى هذه التقنيات في اللغة والمنطق والأساليب البيانية من رمز واستعارة ومجاز. بهذا المعنى، جاز لنا تعريب الهيرمينوطيقا بـ"فن التأويل"[13] لا بعلم التأويل، لأنها عبارة عن تقنيات وأدوات في القراءة وليس مبادئ بديهية كالتي يقوم عليها العلم بالمعنى الحديث؛ أي بالمعنى الدقيق والتجريبي. لا شك أنها تستهدف شيئاً أعم وأشمل من التفسير التقني، وهو الفهم (السيكولوجي أو الأنطولوجي حسب المدارس والحساسيات الفكرية من شلايرماخر إلى هايدغر)، ويشكل هذا الفهم المبدأ الرئيس الذي تقوم عليه الهيرمينوطيقا. فهل من الحصافة اختزال الهيرمينوطيقا في فن إجرائي بدلاً من معرفة بديهية؟

في الحقيقة، تشتمل الهيرمينوطيقا على الخاصيتين معاً وعنيتُ بهما التفسير والفهم، أو الإجراء التقني والمعنى المنشود. لكن هذا المعنى ليس حصيلة تنسيق علمي ولكن نتيجة فهم بوصفه نباهة عقلية وفتوحات فكرية، مما يجعل الهيرمينوطيقا نظاماً معرفياً لا علمياً، إذا اتفقنا على جعل المعرفة غير يقينية بحكم ارتباطها بالاحتمال والإمكان والافتراض، فيما ينتهي العلم (بالمعنى الدقيق للكلمة) باكتشاف قانون ثابت في الطبيعة كما هو الحال مع السببية أو مبدأ العطالة. أقول إذن، إن الهيرمينوطيقا هي "معرفة" في شكل أفكار وأنظمة من الرؤية والتصوّر، و«فن» في شكل إجراءات وتقنيات. من وجهة نظر تاريخية، حدّد جون غروندان[14] بعض التحديدات الخاصة بالهيرمينوطيقا كما تجلت في المذاهب المتعاقبة:

أ. المعنى الكلاسيكي الذي هيمن لفترة طويلة، وكان يحصر الهيرمينوطيقا في فن تأويل النصوص، وخاصة النصوص الدينية مثل الكتابات المقدسة أو النصوص العُرفية، الفقهية، التسويغية (casuistique)، إلخ، والتي كانت تضطلع بها معارف مختلفة، مثل علم الكلام أو اللاهوت (الثيولوجيا)، فقه اللغة (الفيلولوجيا)، الحق أو القانون، إلخ. كانت الهيرمينوطيقا تختص بدلالة معيارية في تقديم مجموعة من الأحكام والضوابط في حُسن تأويل النص الديني، فكانت عبارة عن

13- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 2002، ص 29 وبعدها.

14- Jean Grondin, L'herméneutique, Paris, PUF, 2006, 3e éd., 2011, coll. « Que sais-je ? », p.p5 -6.

"قانون التأويل" (canon de l'interprétation) أبرز بعض جوانبه القديس أغسطين في الثقافة المسيحية وكان ساري المفعول إلى غاية شلايرماخر[15].

ب. المعنى الحديث الذي وضعه فلهلم دلتاي بنقل مضامين التأويل من المجال الديني إلى حقل العلوم الإنسانية والنفسية والاجتماعية. تصبح الهيرمينوطيقا في هذا المجال بحثاً نظرياً ومنهجياً في الكيفية التي تصل بها العلوم الإنسانية إلى الموضوعية بنفس المزاعم التي ارتقت بها العلوم الوضعية نحو الحقيقة. المنهج هو الأداة المشتركة بين العلوم الوضعية والعلوم الإنسانية منذ التأسيس الحديث مع فرانسيس بيكون ورونيه ديكارت. فهل ينبغي أن تحاكي العلوم الإنسانية نمط اشتغال العلوم الوضعية لضمان الموضوعية وبلوغ الحقيقة؟ هذا ما ندركه على الأقل في رغبة دلتاي أن تكون العلوم الإنسانية والتاريخية موضوعية المنهج ويقينية النتيجة.

ج. المعنى العالمي في هيرمينوطيقا شاملة لا تنحصر في تفسير النصوص وتأويل المقاصد، ولا تختص بالموضوعية والمنهجية في العلوم، ولكن ترى كيف أن التأويل هو رؤية عامة في العالم وأنه خاصية كل إنسان مفكر في تعامله مع الوقائع أو الأشخاص. يتجاوز هذا المعنى الإطار الإبستمولوجي للهيرمينوطيقا نحو البُعد الأنطولوجي، ويخص موقع الإنسان في العالم وموقفه من الوجود. هذا الشكل من الهيرمينوطيقا تجلى بشكل بارزٍ عند هايدغر في مجاوزته للتصوُّر القديم حول تأويل النصوص نحو تصوُّر فينومينولوجي وأنطولوجي يأخذ في الحُسبان وجود الكائن في العالم (دازاين)، وهي الطريقة الفكرية التي اتبعها غادامير وريكورأيضاً، لكن بالعودة إلى العلوم الإنسانية ومباشرة حوار نقدي مع أصولها ومبادئها وعدم التقيُّد الصرف بالطابع المنهجي الذي يميّزها، والذي غالباً ما يأتي من العلوم الوضعية؛ ولكن بالبحث عن باراديغم جديد نابع من طبيعتها ورؤيتها الخاصة للإنسان وللمجتمع.

هذه الدلالات الثلاث حول الهيرمينوطيقا (النص، المنهج، العالم) من شأنها أن تُبرز خاصية التأويل في كونه أداة في قراءة النصوص وتفسيرها؛ منهج نظري في بلوغ الحقيقة في العلوم؛ موقع الإنسان في العالم وموقفه من الوقائع والقضايا التي يجابهها. إذا ما تأملنا جيّداً، فإن السياسة تنخرط، بشكل أو بآخر، في هذه المقتضيات التأويلية من كونها علماً يدرس النصوص التأسيسية للأفكار السياسية

15- نجد كذلك في الثقافة الإسلامية العريقة بعض الجوانب الخاصة بقانون التأويل في شكل مجموعة من المعايير في التأويل الصحيح. يمكن الرجوع مثلا إلى مؤلفات: النعمان بن حيون التميمي، كتاب أساس التأويل، تحقيق وتقديم عارف تامر، منشورات دار الثقافة، بيروت، 1960؛ أبو بكر بن العربي، قانون التأويل، دراسة وتحقيق محمد السليماني، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، دار القبلة للثقافة. الإسلامية، جدة، 1986؛ أبو حامد الغزالي، قانون التأويل، تعليق محمود بيجو، المطبعة العلمية، دمشق، 1993؛ أحمد بن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، تعليق محمد الشيمي شحاتة، دار الإيمان، الإسكندرية، د. ت.، إلخ.

(أفلاطون، أرسطو، لوك، هوبس، سبينوزا، توكفيل...)، ويستعين بمناهج في مقاربة السؤال السياسي، ويتكفّل أخيراً بفحص موقع الإنسان في العالم على سبيل الاجتماع والاشتراك والتعاقد، ونمط العلاقة (الودية أو الصراعية أو المصلحية) التي ينسجها مع أنداده من البشر. السياسة هي بالتعريف دراسة في الاجتماع البشري ونمط العلاقة الكائنة بين البشر[16]. السياسة هي علاقة؛ فلا تتحدّد في ماهيات مفارقة أو جواهر ثابتة أو فرديات منعزلة، بل هي «علاقة» أو مجموعة من العلاقات التي تحدّد الفُسحة الحرّة للسلوك البشري في حاضرة أو مدينة أو دولة أو إقليم. عندما نتحدث عن الإيالة، فإننا نضع بجانبها هذه العلاقة في سياسة الأفراد، أياً كانت الأنماط: عمودية إذا كانت تراتبية (hiérarchique) في الأشكال العريقة من الحكم السياسي، أو أفقية إذا كانت تشاركية (participative) في الأشكال الحديثة والمعاصرة من الحكم الديمقراطي.

تنبني العلاقة في السياسة على مجموعة من الأحكام التي تخص الفعل في خلوصه الأدائي كما بيّنت حنه أرندت وسأفصّل المسألة بالتدريج؛ وأيضاً الفهم في أساسه النظري والأنطولوجي. لا نفعل سوى لكوننا نفهم. الفعل هو دائماً فعل معقول ونتاج دافع عقلي يبتغي غاية معيّنة. لكن ثمة أفعالاً لا تُفهم: أن نمشي في الطريق لا ينجرّ عنه بالضرورة أن نفهم خطواتنا أو ندرك عملية المشي ذاته؛ فهي أفعال عفوية، روتينية، تكرارية، لا ينجر عنها بالضرورة فهم مبدئي. لكن الفعل في السياسة هو غير الفعل الإرادي أو اللاإرادي. الفعل في السياسة هو أداء مدروس، عملية عقلية، ممارسة محسوبة، شيء ينتمي إلى ما سماه أرسطو بالتعقُّل (phronèsis). أن نتعقّل الفعل في السياسة هو أن نفهم محتوى ما نقوم به من إجراءات أو حسابات أو عقود. يعود الفضل إلى شلايرماخر في وضع الأسس اللغوية والسيكولوجية للفهم، هذا الفهم الذي جعله نشاط الهيرمينوطيقا ذاتها، الفهم بوصفه ممارسة تأويلية[17]. يقتضي الفهم فناً (Kunst)؛ أي مجموعة من الآليات في طريقة إدراك أو استيعاب ظاهرة معينة. وغرض هذه الآليات هو تفادي عدم الفهم (mécompréhension) بتفسير المقاطع الغامضة من النص، خصوصاً النصوص الإيحائية كالأشعار والأساطير والكتابات المقدسة، وكل ما من شأنه أن ينطوي على غرابة (étrangeté) لا يستسيغها المألوف أو الشائع. لتفادي عدم الفهم يتوجّب إذن، الاحتكام إلى منهج صارم (méthode rigoureuse) تضطلع به الهيرمينوطيقا ذاتها. ويكون على عاتق هذا المنهج إعادة تركيب (reconstruction) مقاصد الكاتب بأمانة لبلوغ اللحظة التأسيسية التي انبثقت منها العبقرية المنتجة للنص أو الأثر الفني.

16- Hannah Arendt, Qu'est-ce que la politique ? Paris, Seuil, 1995, p.p39- 42.

17- بشأن اكتشاف قارة الفهم عند شلايرماخر، طالع: فتحي المسكيني، «"الهيرمينوطيقا": كيف صارت التأويلية فلسفة؟ مدخل إلى مسألة الفهم»، في: علي عبود المحمداوي واسماعيل مهنانة، فلسفة التأويل: المخاض والتأسيس والتحولات، ابن النديم للنشر ودار الروافد الثقافية، بيروت – الجزائر، 2013، ص16 وبعدها.

يبدو أن شلايرماخر انسجن في تصوّر سيكولوجي قائم على التكهُّن بأن يشغُل المؤوّل مجال الكاتب ويحيا الظروف المعيشية الداخلة في تكوين العبقرية والروائع أو الصنائع الناتجة عنها؛ ولربما فهم مضامين هذه الابتكارات أفضل مما فهمها صاحبها. غير أنني سأبرز من خلال هذا العرض أن السياسة كإيالة تأخذ بالتأويل كأداء لا بالتأويل كتفسير. يُقال في الفرنسية: «تأويل معزوفة» (interpréter une symphonie) والتأويل هنا ليس التفسير ولكن الأداء بموهبة خاصة (virtuosité): أن نؤوّل معزوفة بيتهوفن أو موزارت ليس أن نفسّرها ولكن أن نلعبها. يمكن إذن، شق سؤال التأويل إلى نصفين: 1- الشق النصي القائم على التفسير والبيان، وهو المعنى الكلاسيكي للتأويل؛ 2- الشق الأدائي القائم على الاحترافية واللعبة والسيولة. أن يكون الفعل السياسي عبارة عن تأويل، معنى ذلك أنه ينتمي إلى النظام التداولي في الأداء، والنظام الجمالي في اللعبة، هذه اللعبة التي بيّن غادامير القيم التأويلية التي تنطوي عليها؛ كون اللعبة تشتمل على قواعد ضمنية وهيكلية خاصة بطبيعة اللعبة ذاتها. عندما نتحدث عن اللعبة، فمن الإجحاف اختزالها في تسلية أو لهو أو عبث. اللعبة هي شيء جاد ورصين، بل شيء مقدّس، إذا علمنا أن المواسم الدينية أو الولاءات العشائرية كانت في الأزمنة العريقة تمرّ عبر اللعبة (حفلة، مبارزة، مسامرة...).

كذلك تنتمي طبيعة العلاقات البشرية في التجارة أو المنافسة أو الانتخاب إلى نظام اللعبة، حتى أضحت السياسة عبارة عن «لعبة» قائمة على مجموعة من القواعد والأحكام (نتحدث في الغالب عن "قواعد اللعبة الديمقراطية")، ولأن كل لعبة هي بالتعريف فسحة حرة من الأداء داخل قائمة من الإكراهات تمتحن قدرة الفرد على الظفر بالنتيجة وثقف الوضعية. تعلّمه اللعبة الانضباط والشجاعة والإقدام والعديد من الخصال التي كان السياسي (في شكل العسكري والفاتح: الإسكندر المقدوني، صلاح الدين الأيوبي...) يتحلى بها وتتجلى في أفعاله وقراراته السياسية. السياسة هي لعبة واللعبة بالتعريف هي قواعد تنظّم مساحة الفعل في أي مجال كان: قواعد الاقتصاد، قواعد الرياضة، قواعد الحكم السياسي، إلخ. عندما نتحدث عن اللعبة، فإننا نضع دائماً في الحسبان الكيفية التي ينتظم بها السلوك البشري؛ أي مجموعة من الإجراءات والاستعمالات تبعاً للتحديد الذي وضعه فتغنشتاين: «إن اتباع قاعدة أو ذكر تقرير أو إصدار أمر أو القيام بلعبة الشطرنج، إن هي إلا عادات أو استعمالات ونُظُم».18 فالعادات والاستعمالات والنُظُم (usages) هي التي تُبرز الطابع الأدائي للعبة (الذي أضع فيه الآلة البشرية والإيالة السياسية)، فيما وراء الطابع الأداتي من وسائل وأدوات (الطابع الذرائعي الذي انتقدته حنه أرندت بشأن الأنظمة الشمولية في اتخاذ الأشخاص "أدوات" للحكم السياسي، وهو النقد نفسه الذي ميّز مدرسة فرانكفورت مع أدورنو وهوركايمر).

18- فتغنشتاين، بحوث فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، الكويت، 1990، فقرة 199، ص150.

يفسّر غادامير خاصية اللعبة في كون غايتها في ذاتها، وأنها تستغرق اللاعبين في شباكها، تلعب بهم قبل أن يلعبوها: "لذلك، فإن نمط وجود اللعب ليس من قبيل أنه، من أجل أن تُلعب اللعبة، يجب أن تكون هناك ذات تتصرف على نحو لعوب، بل في الحقيقة أن المعنى الأصلي للعب هو المعنى العادي. وهكذا، نحن نقول إن شيئاً ما "يلعب" في مكان ما، أو في وقت ما، وإن شيئاً ما يجري، أو إن شيئاً ما يحدث. تبدو لي هذه الملاحظة اللغوية دليلاً غير مباشر على أن اللعب يجب ألا يُفهم كشيء يقوم به شخص. وفيما يتعلق باللغة، فإن الذات الفعلية المندرجة في اللعب هي، من الواضح، ليست ذاتية الفرد التي تقوم، من بين فعاليات أخرى، باللعب، إنما هي اللعب نفسه"[19]. لا يتحدث غادامير هنا عن "لاشعور اللعبة" كما قد يوحيه هذا النص، ولكن عن الطابع "البراكسي" (praxis) للعبة، كونها ممارسة تكمن غايتها في ذاتها وليس في شكل براني عليها، مثلما هو الحال مع الصنعة (poièsis) التي هي شيء خارج الذات في شكل بناء أو تشكيل. وبالتالي، فإن الإيالة تنخرط في هذا البُعد المراسي أو "البراكسي" (praxique) الذي يجعل من اللعبة السياسية عبارة عن قواعد متعالية على الأفراد، لأنهم منخرطون فيها بحكم الانتماء أو المصلحة أو المنفعة.

3. العقل التداولي: الإيالة كأداء براكسي

لمعرفة هذه الخاصية "البراكسية" أو "المراسية" (من الممارسة) لدى الفاعل السياسي الذي أنعته بالآلة من أجل تنظيم سياسي أنعته بالإيالة، يتوجّب إذن، نقل سؤال السياسة من السيكولوجي إلى الأنطولوجي، من السلوك إلى الفهم، من التفسير إلى التأويل، من الدلالي إلى التداولي. لماذا هذه الإزاحة؟ لأن حقل السياسة بقدر ما يحتمل الدرس التأويلي، وكانت حنه أرندت قد تساءلت بحق عن معنى السياسة الذي حددته في الحرية: "معنى السياسة هو الحرية"[20]؛ كذلك يحتمل الدرس التداولي في كون السياسة عبارة عن ممارسة أدائية. تسلّم أرندت بوجود فضاء بيني (بين- البشر) تتسلّل فيه الحرية ويُكتشَف فيه المعنى، ولا يختلف هذا الأمر عن مفهوم اللعبة عند غادامير بكونها تشغُل الوسائط بين اللاعبين أو الأقاليم البينية للبشر؛ تلك اللعبة التي جعلها غادامير نموذج العمل الفني، وبالتالي باراديغم الهيرمينوطيقا ذاتها. لمعرفة كيف تشتغل الإيالة كفضاء في الحرية وفي الممارسة الأدائية، يتطلب الأمر العودة إلى مفهوم العيالة، ليس كنقيض للإيالة، ولكن كحقل مشترك أو متداخل. إذا كانت الإيالة هي سياسة الأفعال، فإن العيالة هي سياسة الأجساد، وأضيف الكلمة الكيالة للدلالة على الحِرفة أو سياسة الأشياء، وآخذ كنموذج "الكيْل" كما جاء في القاموس[21]،والكيالة تعادل هنا مفهوم الأثر أو الصنعة عند أرندت، وتحتمل دلالات

19- غادامير، الحقيقة والمنهج، المرجع المذكور، ص174-175.

20- H. Arendt, Qu'est-ce que la politique? ibid., p64

21- مجمع اللغة العربية، القاموس المحيط، ص 808: «الكيالة: أجرة الكيّال وحِرفته، والكيل ما يكال به من حديد أو خشب أو نحوهما».

الوزن والقسطاس، هذه الدلالات الحاسمة في معرفة أن الكيالة أو الصنعة تفيد النظام الاقتصادي المنعطف على النظام الاجتماعي من خلال الموازين والمكاييل والحسابات والتصريفات المعهودة في البنوك والمراكز المالية، مثل البورصة والسوق.

لم أضف الكيالة عبثاً لأن لها بالنظام الاقتصادي شجنة، ولأن هذا النظام الاقتصادي – الفاعل اليوم أكثر من أي وقت مضى – يتخذ من تربة نموّه وازدهاره العيالة أو العمل بمفهوم أرندت. كيف تشتغل هذه المفاهيم التي أتحدث عنها؟ هل بمنطق التوازي أم بمنطق التقاطع؟ هل الفصل النظري بينها (كما فعلت أرندت) هو لضرورة إبستمولوجية إذا ما علمنا أن هذه الظواهر في الواقع – قبل أن تصبح مفاهيم في النظرية – تشتغل في مساحة مشتركة؟ سأبيّن دلالات كل مفهوم على حدة (عمل – أثر – فعل) لتبيان خاصية كل حد ومدى إسهامه في طبع الظاهرة البشرية كما تتبدى للأعين البصيرة:

أ. العمل (travail, Labor): تقصد به أرندت عمل الجسد المرتبط بسيرورة الحياة من أكل وشرب وسكن ونكاح، وهو عمل الأجهزة الهضمية والتناسلية من أجل الحفاظ على النوع البشري. استخلصت ذلك من مقولة جون لوك «عمل أجسادنا وصنعة أيادينا» (The labour of our Body and the work of our Hands)[22]. ينتمي العمل إلى الضرورة العضوية والحيوية؛ أي الضرورة البيولوجية في رعاية الجسد ودرء المفاسد من أمراض وعاهات ومجاعات. وتسمي أرندت هذه الخاصية "الحيوان العامل" (animal laborans)، ذلك المنهمك في إشباع الرغبات الضرورية وتدبير المنزل؛ فنطاق العمل هو الاستهلاك وتجديد الدورة الطبيعية والحيوية للكائن البشري.

ب. الأثر (œuvre, Work): تقصد به عمل اليدين والساعدين؛ أي كل الحِرف والمهن اليدوية التي تنتهي بإنتاج شيء ملموس. يختص فيه "الإنسان العامل" (homo faber) بصناعة مجموعة من الأشياء بالاستعانة بمجموعة من الأدوات الخاصة بكل حِرفة من الحِرف، والتي تنتهي باستعمال خاص تبعاً للعلة الغائية التي نص عليها أرسطو؛ فخاصية الأثر هي الشيئية بصناعة تُحفة تنتمي إلى العالم وقابلة للتداول والاستعمال والديمومة في الزمن (مثلاً الاحتفاظ في مكان معزول مثل المتحف)، بخلاف العمل الذي ينقضي في الزمن بفعل إشباع رغبة أو نزوة، بينما ينتمي العمل بحذافيره إلى الجسد بدافع الضرورة الطبيعية، فإن الأثر يستقل عن الجسد بوجود شيء مصنوع خارج الذات، شيء مستقل وقابل للاستعمال من جهة، وللصيانة والاحتفاظ من جهة أخرى.

22- H. Arendt, Human Condition, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1958, 1998, p 79; « Condition de l'homme moderne », tr. fr. Georges Fradier, in L'humaine condition, édition établie par Philippe Raynaud, Paris, Gallimard/Quarto, 2012, p122.

ج. الفعل (action, Action): يُقصد به الحركة البشرية من أفعال وأقوال تأسيسية والمؤسَّسة على الاجتماع والاشتراك والتعدُّد والتفاعُل؛ فالحرية التي تعتبرها أرندت معنى السياسة وجوهرها تتسلّل في العلاقة البينية للبشر، فهي تقتضي المعية أو «الوجود-مع» (Mitsein)، لأنها المساحة الواسعة التي يؤدي فيها الفاعلون أدوارهم بالمعنى المسرحي. يضاف إلى بداهة الفعل باده القول بالمعنى العريق لكلمة "لوغوس" (logos) التي تعني المنطوق والتفكير. كل قول هو تفكير، لأنه نتيجة النشاط الذهني وإعمال العقل. الفعل هو البدء، الحركة التأسيسية، والقول هو السرد، هو التعبير عن سيرورة الفعل؛ الفعل هو انبجاس الحركة، والقول هو تأويل هذه الحركة، بمعرفة مصدرها أو "أول" انبثاقها وبمعرفة "مآلها" أو المرمى الذي تصبو إليه.

القول البشري هو وصف الفعل بتأويله، بعطف البداية (التأسيس) على النهاية (الهدف)، وليست النهاية خارج الفعل، وإنما محايثة له، بمعيته وفي صحبته. مما يجعل الفعل أقرب إلى الأدائي (praxis)، على العكس من الأثر الذي ينتمي إلى الصنائعي (poièsis)؛ ومما يجعل الإيالة اشتراك فعلي وخطابي في تأويل الأداء السياسي؛ بمعنى اشتراك الآلات البشرية في تفعيل هذا الأداء. ليس التأويل مجرّد تصوّر حول المعنى الممكن إضفاؤه على الفعل – ولا بدّ من ذلك إذا أردنا البرهنة على أن الفعل معقول وصادر عن عقل منسجم لا مشوّش–؛ ولكن النظر في الكيفية التي صدر فيها الفعل والطريقة التي يؤول بها إلى تأليف مركّب من الأفعال الداخلة في تشكيل سلوك سياسي معيّن. ويأتي هذا التأليف كنوتات موسيقية منسجمة أو حروف متناسقة موضوعة ومطبوعة تشكّل عبارة مفهومة. وتأتي الإيالة على نمطين: 1. رؤية انعكاسية (réflexive) في ما هي عليه السياسة من أبنية وأطر وأشكال؛ 2. ممارسة أدائية لما هي عليه السياسة من تجارب وتصرّفات. فالإيالة تجمع بين التصوّر والفعل، بين الرؤية التي تشكّلها السياسة حول ذاتها في نمط معيّن من السلوك السياسي، والأداء الفعلي لهذا النمط في ظروف أو سياقات معيّنة. من شأن هذا الفعل أن يزيح السياسة عن التحجُّر والجمود في هياكل ثابتة أو أنساق صلبة. السياسة هي ممارسة الحرية بالإزاحة النقدية للتأسيسات التي تقوم عليها، بتأويل قواعدها، بأن تكون ممارسة مشتركة، عملية جماعية، ظاهرة تعدُّدية. إنها إذن، الإيالة.

لكن لم تكن السياسة في الغالب بهذا المعنى في الإيالة، لأنها تجلّت في نطاق هيكل يسوس الأجساد من حيث هي آلات مستهلكة (العمل) وصانعة (الأثر)، لا من حيث هي فاعلة (الفعل). وحدّدها ميشال فوكو في الضرورة البيولوجية للسلطة (biopouvoir) بعد أن حدّد طريقة ابتكار الجسد من خلال الضرورة البيولوجية للسياسة (biopolitique): "إن مراقبة المجتمع للأفراد لا يتم فقط عبر الوعي أو الإيديولوجيا، ولكن أيضاً في الجسد وبالجسد. بالنسبة للمجتمع الرأسمالي، فإن

البيو-سياسة كانت لها الأولوية: البيولوجي، الجسدي، الجسمي. الجسد هو حقيقة بيو-سياسية؛ الطب هو استراتيجية بيو-سياسية"[23]. تذهب فكرة ميشال فوكو بشأن السلطة على العكس من فكرة أرندت حول السياسة، لأن المعامل الأساسي في العلاقات السلطوية هو الجسد، فيما المعامل الرئيس في السياسة هو الفعل. ولم يعالج فوكو الفعل بقدر ما انكب على دراسة موقع الجسد في خارطة الاختراقات السلطوية؛ أي أن نظام اشتغاله الإبستمولوجي كان العيالة وليس الإيالة، بمعنى كيف تنظّم السياسة عملية اشتغال الأجساد: ولادات، وفيات، نسل، صحة، تغذية، استهلاك، إلخ. كان هذا التنظيم من اختصاص الدولة التي لم تنفك عن التطوُّر والتقوّي منذ نشأتها الحديثة في القرنين السابع والثامن عشر؛ أي منذ بزوغ الأنوار وتحديد عقلانية السلطة في إدارة إقليم أو مجتمع.

غير أن الصعود الكاسح للروح الليبرالية، جعلت سياسة الأجساد من اختصاص حكومة قوية لا دولة جاكوبينية (بالمعنى الفرنسي الحديث)[24]، هذه الدولة ما هي سوى امتداد في الشكل لا المضمون لملكية هيمنت على الرقعة الجغرافية في فرنسا قرابة ستة قرون. ففي التصوّر الليبرالي، تكفي حكومة في عيالة الأجساد تبعاً لما سماه فوكو "تكنولوجيا السلطة" التي تتوزّع على ميكروفيزياء موزّعة من السلطات في العدالة والطب النفساني والتربية والصحة. الدولة هي مجرّد هيكل في التنسيق بين هذه السلطات بمنحها الإطار القانوني والمعياري للاشتغال. الحكومة هي التي لها تماس مباشر بالآلات البشرية وعلى عاتقها سياسة هذه الآلات من حيث الإنتاجية، حيث يكون معيار هذه المردودية هم الأفراد وليس المجتمع، لأن هذا الأخير لا يُختزَل إلى مجموع أفراده كما هو الحال في التصوّر الاشتراكي أو الجاكوبيني.

ويبيّن فوكو أن الإدارة البيو-سياسية للأجساد تخص قبل كل شيء السكان (population) لاستبعاد التصوّر الإيديولوجي حول الشعب (peuple) الذي استبدّ بالنظريات السياسية الحديثة وأيضاً بالممارسات السلطوية. من شأن "السكان" المتواجدين في إقليم معيّن ولهم روابط معيّنة بالأرض وبطريقة الإقامة في هذه الأرض وتعميرها واستثمارها في كل المجالات الحيوية، من شأنهم

23- M. Foucault, Dits et écrits, vol.3, 1974, Paris, Gallimard, 1994, p210.

24- في الأصل "جاكوبيني" (Jacobin) هو المنتمي إلى الفرقة المسيحية "الدومينيكان" (Dominicains) التي أسسها في القرن الثالث عشر القديس دومينيك (Saint-Dominique)، وأصبح يدل خلال الثورة الفرنسية (حوالي 1789-1790) على حركة سياسية ثورية وُلدت في دَيْر سابق للدومينيكان في باريس. أهم الأفكار الأساسية التي تعتمد عليها هذه الحركة هو تدعيم الجمهورية الناشئة من أنقاض الملكية في فرنسا، وجعل الدولة مركزية وقوية. وكانت هذه عقيدة أشهر الثوريين مثل روبسبيير (Robespierre) وسان جوست (Saint-Just). يمكن الرجوع إلى الكتاب الهام لفيليب نيمو حول تاريخ الأفكار السياسية:

Philippe Némo, Histoire des idées politiques, vol.2: aux Temps modernes et contemporains, Paris, Quadrige/PUF, 2002, p845.

أن يشكّلوا المادة الدسمة لكل جسد اجتماعي في عملية اشتغاله بفعل إجراءات سلطوية تقنّنها السياسة وتنظّمها الحكومة. يشغل هؤلاء الأفراد – في طريقة إنتاجهم بقوة العمل – دور الآلات في تمتين حركة الجسد الاجتماعي. ثمة إذن اشتغال متواقت بين الإجراءات السلطوية في التفريد (individualisation) والانشغالات السياسية في عيالة السكان في إقليم معيّن. لا يتعلق الأمر فقط بجهاز انضباطي كما أثبت فوكو في "المراقبة والمعاقبة"[25]، ولكن أيضاً – وخصوصاً – بجهاز إنتاجي كما صحّح ذلك في دروس الكوليج دو فرانس (Collège de France)، على عاتقه عيالة السكان تبعاً للبداهة البيولوجية في الرعاية والنمو: "إن السمات البيولوجية لسكانٍ ما تُصبح عناصر سديدة من أجل إدارة اقتصادية، ومن الضروري تنظيم حولهم جهاز لا يضمن فقط خضوعهم، ولكن الزيادة الدائمة لمنفعتهم"[26]. هذا ما استشفه فوكو في سياسات القرن الثامن عشر، السياسات نفسها التي لا تزال تنظّم السكان بالوتيرة عينها. لم تأت هذه السياسات خبط عشواء، بل كانت تستجيب إلى للتطوُّر الحاسم الذي شهده الغرب في منعطف عصر الأنوار، بالتحرُّر السياسي من جهة (الثورات الأمريكية والفرنسية)؛ وبالصعود الحاسم للعلم والتقنية ابتداءً من القرن التاسع عشر، وبالتالي الاستجابة إلى معطيات ديمغرافية وحيوية وجيو-استراتيجية فرضتها المرحلة.

نتج عن هذا المعيار الجديد في تقييم عامل السكان توجيه فكرة السياسة نحو اشتغال آخر، لا ينحصر في فن الحكم بالمعنى العريق لفردية مسوسة، ولكن في تكنولوجيا السلطة التي تجعل من العيالة شُغلها البارز: ميلاد الاقتصاد السياسي. فمن الواضح إذن، أن العيالة تخص قبل كل شيء الاقتصاد، فيما تنتمي الإيالة إلى نظام السياسة. نرى بدون لبس توجّهين مختلفين في مقاربة سؤال السياسة بين أرندت وفوكو. إذا كان الشيء المشترك بينهما هو اعتبار السياسة أو السلطة "علاقة بينية" تتسلّل بين الأفراد أو الجماعات الموزّعة في أقاليم؛ فإن الشيء المختلف هو ميل فوكو نحو الأخذ بالبُعد الحيوي الذي ينعطف عليه الاقتصادي، فيما ركّزت أرندت جهودها على البُعد الفعلي الذي يتمفصل به السياسي. ولا يمكن الحسم بشأن حصافة الرؤية لديهما للاجتماع البشري، لا يمكن القول من كان على حق منهما، ما دامت المنطلقات مختلفة والأدوات مغايرة والنتائج متباينة. لكن نظرة خاطفة على النماذج أو "البراديغمات" (Paradigmes) التي حكمت الغرب طيلة مئات السنين، تبيّن بدون لبس – ومنذ النجاح الباهر للتصوّر الليبرالي في الثقافة الغربية – ميله نحو عيالة السكان والتدبير الحيوي للأقاليم منه إلى إيالة الأفراد بأجهزة تقليدية كالتمثيل السياسي (représentativité). أكتفي بثلاثة نماذج على الأقل طبعت الغرب كما يشتغل اليوم أمام أعيننا المعاصرة:

25- M. Foucault, Surveiller et punir. Naissance de la prison, Paris, Gallimard, 1975.

26- M. Foucault, « La politique de la santé au XVIIIe siècle », in: Dits et écrits, vol.3, p18.

أ. البراديغم اللاهوتي/الديني: منذ تبني المسيحية من طرف الإمبراطور قسطنطين الأول، فإنها قامت بإدارة التصوّرات والسلوكيات (سياسة الضمير)، ودخلت في التقاليد كبديل عن الوثنيات الشائعة وقتئذ (منذ العصر اليوناني)، وأصبحت الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية، في مختلف الجوانب الحياتية للرومان كالتشريع والعلاقات الاجتماعية والعائلية وتقنين السلوك والوعي وسياسة الحروب والغزوات، خصوصاً في مواجهة العالم الإسلامي وقتها، فيما كان يسمى بالحروب الصليبية. احتكم الغرب في تلك الفترة للنموذج اللاهوتي بأن أصبحت الكنيسة الكاثوليكية هي لسان العقيدة (Dogme) والراعية على سياسة الضمائر والسلوكيات. فوضعت مجموعة من الأحكام العقائدية والتشريعية، وأرست نظاماً تراتبياً محكماً في شكل مجمّعات دينية (Conciles) يترأسها البابا بوصفه قمة الهرم التراتبي. وكانت الكنيسة الكاثوليكية في علاقة قِران وتواطؤ مع الأمراء الذين كانوا يسوسون أقاليم واسعة من أوروبا، خصوصاً في العهد الإقطاعي. كانت الوحدة المبتغاة هي الوحدة الدينية، بحكم انعدام الوحدة السياسية وتشرذم الغرب (أوروبا على وجه الخصوص) في دُويلات بينها صراعات. فالباراديغم اللاهوتي هو أول تركيبة إيديولوجية شكّلت الغرب تاريخياً وثقافياً وذهنياً. كان الأفق الوحيد الذي وضع معالم رؤية لاهوتية للعالم (vision théologique du monde) في تلك الأزمنة التي ننعتها بالعصر الوسيط.

ب. البراديغم السياسي/الأخلاقي: لكن مع بداية النهضة وصعود العلم بالمعنى التجريبي (مع فرنسيس بيكون ورونيه ديكارت) وحدوث الثورة الكوبرنيكية التي حطّمت الركيزة الأساسية التي كانت تقوم عليها العقيدة الكاثوليكية، وهي مركزية الأرض، فإن الغرب بدأ ينقلب تدريجياً نحو براديغم جديد ولكن ببطء وصعوبة. كان المنعطف الحاسم لهذا الانقلاب في حدود القرن السابع عشر بانحسار دور الكنيسة الكاثوليكية وبداية تصدُّع البراديغم اللاهوتي: كانت الأزمنة حالكة سياسياً بوجود ممالك أوروبية مهيمنة، وهشّة اجتماعياً ودينياً بعزوف الوعي الأوروبي عن سلطة الكنيسة وتبعثر المذاهب الدينية وبروز نزعات إلحادية وخلاعية. ويعد تطوّر العلوم والفنون وظهور نظريات في السياسة والاجتماع البشري مع جون لوك وديفيد هيوم وجون جاك روسو من بين العوامل في توجيه الوعي الغربي الناشئ والقلق نحو آفاق جديدة، حيث تمثّل الثورات الأمريكية والفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر إحدى الدوافع والمحفّزات. بانحسار النموذج اللاهوتي وانهيار الوحدة النظرية والإيديولوجية التي كانت ترعاها الكنيسة، أصبحت الدولة الحديثة والناشئة في القرن الثامن هي هذه الوحدة المنشودة، والتي اعتبرها هيغل (عن حق أو عن غير حق) "نهاية التاريخ". وساعدت النظريات السياسية والأخلاقية التي دوّنها فلاسفة الأنوار في تدعيم الدولة فكرياً (مثلاً: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن)، وساعدت الأحداث السياسية (الثورة الفرنسية، ظهور الإمبراطورية مع نابوليون بونابارت) في ترقية الدولة هيكلياً

وتنظيمياً بوضع دساتير وقواعد وعلمنة التشريع والقانون بالفصل التدريجي بين الحساسية الدينية التي كانت تؤطرها الكنيسة وبين الدولة الناشئة والمتعزّزة بالإطار القانوني والانتخابي إلى غاية سنة 1905 بصدور قانون الفصل بين الدولة والكنائس في فرنسا من اقتراح جول فيري (Jules Ferry).

ج. البراديغم الاقتصادي/الليبرالي: على غرار الكنيسة في العصر الوسيط التي تصلّبت هيكلياً وتعزّزت بالقوة والردع والترويع، فإن الدولة الحديثة تصلّبت هي الأخرى من جراء الصراع من أجل المصالح الداخلية أو المصالح الجيو-إستراتيجية بين الأمم. ومع تقدُّم التقنية ابتداءً من القرن التاسع عشر واختراع الأسلحة زادت سطوة الدولة في إحكام القبضة على المجتمع بظهور ديكتاتوريات، مثل الفاشية والستالينية والنازية تحتكم إلى نظام الدولة-الأمة-الحزب؛ وازداد الاحتدام بين الأمم في الحربين العالميتين (1914-1918 و1939-1945). وجعل الإنهاك السياسي والانهيار الإيديولوجي الغرب المعاصر يميل تدريجياً نحو الاحتكام إلى براديغم جديد، لا هو لاهوتي لأنه برهن على فشله من خلال تسلُّط الكنيسة ودعم الإقطاع والممالك، ولا هو سياسي، لأنه برهن على حدوده من خلال تسلُّط الحزب وحصر السلطة في شخصيات متربّعة على عرش الدولة (ستالين، موسوليني، هتلر...)؛ ولكنه براديغم اقتصادي يعطي الأولوية والصدارة لتعميم الإنتاج والتسويق والمبادلات التجارية والمالية، وتكون فيه الحرية للفرد في الإبداع والابتكار والمشاركة والمساهمة شبه مطلقة. هناك بلا شك عوامل ساعدت في انقلاب الغرب نحو البراديغم الاقتصادي، وهو "العولمة" (mondialisation)، والسرعة في الحركة (Vitesse) (فكرة نظّر لها بول فيريليو (Paul Virilio) عبر السيولة المالية وتعميم الأوتوستراد أو الطريق السيّار السريع ووسائل النقل المتطوّرة، مثل القطار السريع (TGV) والميترو والتراموای...)، والتقنية الحديثة، مثل الأنترنت والتكنولوجيات الرقمية.

يتبدّى من خلال هذا العرض المقتضَب للنماذج الثلاثة أن الغرب في تاريخه الطويل احتكم إلى أنظمة من التصوّر والسلوك نظّمت بشكل بارز حياته اليومية ورؤيته للعالم؛ فالنموذج الثالث الذي يعيشه الغرب ونعيشه أيضاً بحكم العولمة وتعميم الأطر الاقتصادية والأشكال التنظيمية هو الأكثر فاعليةً، لأنه الأقرب إلى البنية الذهنية للبشر: النموذج اللاهوتي هو نموذج روحي متجسّد في هيكل دنيوي، وهو الكنيسة أو المؤسسة الدينية عموماً التي تستعمل القوة أو الإقناع لفرضه وتعميمه؛ والنموذج السياسي والأخلاقي هو نموذج في الفعل البشري القائم على مجموعة من القيم والسلوكيات ويتجسّد في هيكل وظيفي، وهو الدولة التي تستعمل هي الأخرى القوة في تنظيم المجتمع بدرجات متفاوتة حسب طبيعة هذه الدولة إذا كانت تسلّطية أو ديمقراطية. أما النموذج الاقتصادي/الليبرالي، فإنه يسوس الأجساد عبر الاستهلاك الواسع والمعمَّم؛ والنفوس عبر مفاتن

الصورة في الفنون عموماً: الإشهار والإعلام، السينما والمتحف والمسرح والتكنولوجيات الافتراضية. فالثقافة الغربية المعاصرة ترتبط بهذا البراديغم الاقتصادي/الليبرالي، لأنه نموذج قائم على الحركة والإبداع والمبادرة الفردية، وعلى الاستهلاك بتسويق البضائع بما في ذلك الأشياء الرمزية، مثل الفنون (البيع والشراء في المزاد العلني) والمعارف (أكاديميات وجامعات خاصة).

4. التأويل بوصفه تفعيل الآلة:

السؤال الذي أود طرحه بناءً على هذه النماذج الثلاثة بوصفها "ثقاف" الغرب في مراحله التاريخية الكبرى، هو: هل يُعلن هذا التعاقب بين النماذج موت السياسي بانتصار الاقتصادي؟ أو بتعبير آخر: هل يمكن القول إن العيالة أصبحت السؤال المصيري الوحيد أمام إيالة لم تستطع بناء قواعد دائمة في السلوك السياسي؟ هل مرجع ذلك هو العتبة الأصلية للإنسان، عتبة بيولوجية ونزوية، الإنسان بوصفه حيواناً ناطقاً، هذه الحيوانية التي يتوجب أخذها بالمعنى الإيجابي في تجسيد الحياة في أبهى صورها وعنفوانها، وليس بالمعنى السلبي في البهيمية؟ لربما برهنت الفلسفات العريقة عن هذه الحيوانية الكامنة في الإنسان (من أرسطو إلى الفارابي) التي تبرّر بشكل بارز الميل نحو الأخذ بالبُعد الاقتصادي/الحيوي في سياسة الآلات البشرية، لكن لا يمكن القول بشكل حاسم، إن البيولوجي هو الثابت (invariant) من الوجود البشري على الأرض، رغم ميل السياسات الاقتصادية نحو العناية بعيالة الأفراد والتجمعات السكانية في إقليم معيّن. ثمة سمة مميّزة للاجتماع البشري، لم تنفك أرندت عن الإشارة إليها وهي القول الذي يمكن أخذه كدلالة واسعة على التبادل الرمزي في الأفكار والخواطر والأشكال التي بُنيت عليها الثقافة الإنسانية. فإذا لم نستطع البرهنة على أولوية الاقتصادي على السياسي أو العكس، يمكن على الأقل الاتفاق على "تكوير" أحدهما على الآخر، لأنهما (وبكل بساطة) مترابطان ولا ينفكان عن بعضهما. إذا كان الاقتصادي يبرهن بلا مرية على التبادل التجاري من أجل بشرية مزدهرة بالإنتاج والاستهلاك؛ فإن السياسي لا يمكنه التغاضي عن التبادل الرمزي بين البشر، حيث تمثّل بعض الأدوات (الاتصال، الدبلوماسية، الفضاء العمومي..) الصيغة والفاعلية.

جاء نقد أرندت للسياسة كونها خضعت لجدلية الوسائل والغايات؛ أي أنها خضعت لمنطق الأثر أو الكيالة بوزن الأفعال وكيل السلوكيات، وتجلى هذا واضحاً منذ القرن الثامن عشر بابتكار الإحصائيات مع كوندورسه (Condorcet 1743-1994) والقرن التاسع عشر بتأسيس الفيزياء الاجتماعية من طرف أوغست كونت (Auguste Comte 1798-1857). أصبح الفعل قابلاً للتكميم (quantification)؛ أي بجعله كمية قابلة للحساب والمقارنة والزيادة أو النقصان في الحصص والمقادير؛ لأن في حقيقة الأمر، الأثر هو الذي يخضع إلى هذه الاعتبارات الكمية بحكم

انتمائه إلى عالم الأشياء الممكن وزنها وقياسها، وأيضاً حساب قيمتها في السوق أو البورصة على سبيل الوفرة أو الندرة، العرض أو الطلب، إلخ. فالاقتصادي طغى بظلاله على السياسي الذي ارتكز على الإحصائيات والحسابات الرياضية لكيل التجمُّعات السكانية على الصعيد الديمغرافي وحساب مستوى الإنتاجية والمردودية لدى الأفراد أو المؤسسات. فضلاً عن ذلك، انتقلت معاجم الأثر إلى مجال الفعل للحديث عن صُنع القوانين والأحكام، بتشبيه المشرِّع بالحِرفي. فالحِرفي يشتغل على المادة الخام لابتكار أشكال وصُنع أشياء، كذلك يشتغل المشرّع أو القانوني على مادة المعطيات الواقعية، ليصوغ بها الأحكام أو القواعد. ونرى بوضوح ارتحال أشكال العمل والأثر إلى الفعل، مما جعل هذا الأخير يحيد عن طابعه البراكسي ويتلبّس في صورة الحيوي من أجل العيالة، وفي صورة الصنائعي من أجل الكيالة. بتعبير آخر، فقد الفعل من صيغته العفوية والأدائية، كونه ينتمي إلى مجال الإيالة.

وهذا بيّن في السياسة المعاصرة التي تسلّلت فيها عناصر صنائعية يمكن تحديدها بسهولة في التكنوقراطية (technocratie) التي تتّخذ من عقلانية التخطيط والتنفيذ السلوك البديهي لكل إدارة في شؤون السكان الحيوية. التكنوقراطي هو الوجه المعاصر لما كان عليه الإنسان الصانع (homo faber) قديماً، بارتحال الأثر إلى الفعل وتطويق العالم بالحياة، على اعتبار أن السياسة تنتمي إلى نطاق العالم، كون العالم هو الفسحة الحرة بين الفاعلين؛ فيما ينتمي الاقتصاد إلى نظام الحياة في دورتها التجديدية ومسارها في الاحتفاظ. لا يمكن بطبيعة الحال الفصل بين الأشكال الذي أنعته بالكلمة «التشاكُل»، كون السياسة تأخذ أشكال الاقتصاد في الصيانة والعيالة لضرورة تاريخية حديثة أملتها هيمنة البراديغم الاقتصادي/الليبرالي في وحدة كبرى تُسمى «العولمة» (mondialisation, Globalization). لكن هل يمكن الإفلات، ولو بشكل دهليزي، من هيمنة أشكال العمل والأثر على حقيقة الفعل السياسي الذي تجسّده الحرية؟ هل يمكن تأسيس إيالة تنتمي إلى عالم مشترك لا تُختزَل إلى عيالة الضرورة الحيوية للمجتمع؟ أقول إن التأويل هو تفعيل الآلة البشرية في المنظومة الأدائية. إنه الطريقة النظرية والعملية في قيادة الفعل السياسي تبعاً للدور الذي يشغله الأفراد وقواعد اللعبة التي يحتكمون إليها.

نعرف أن السوسيولوجيات الأمريكية على غرار الإثنوميتودولوجيا (Ethnométhodologie) التي أسّسها هارولد غارفنكل (Harold Garfinkel 1917-2011) والتفاعلية الرمزية (Interactionnisme symbolique) التي أنشأها إرفنغ غوفمان (Erving Goffman 1922-1982) كانت تعطي الأولوية لطريقة تأويل الفاعل الاجتماعي لفعله قائمة على الوصف والتقييم والتقرير (Accountability)، وهذا النشاط الذهني من شأنه أن يبرهن على عقلانية الفعل بتأويله

وتصريفه وتحليل مستوياته وملابساته. تأويل الفعل هو معرفة كيف تشتغل الآلة البشرية في نطاق الاشتراك في السلوك. ولوصف عملية اشتغال الآلة البشرية والفعل الفردي، فإن القول هو الوسيلة المثلى لذلك، وسيلة في السرد (narration) من وجهة نظر خطابية، وفي الرد (réduction) من وجهة نظر فينومينولوجية. إن اشتغال الفعل والقول في السياق من شأنه أن يبرز خاصية الإيالة كأداء واستعمال. لاستبعاد العمل والأثر من المجال الفعلي؛ فالأداء هو الشكل الوحيد الذي تختص به السياسة والاستعمال، وهو العنصر المساعد في نقل الفعل نحو إنجازاته السياقية وتعبيراته الخطابية. لكن ألا ينتمي الاستعمال إلى نطاق الأثر بحكم استخدام أداة أو الاستعانة بشيء ملموس؟ في الواقع، لا ينحصر الاستعمال في الأشياء خارج الذات، بل هناك استعمال آخر يخص الأشياء اللامادية النابعة من الذات من لغة ورمز وإشارة. والسياسة وافرة بهذه الخصائص الرمزية واللغوية (خطابة، بلاغة، فصاحة، استعارة، فكر...) التي تنعطف على الفعل البشري وتمدّه بوسائل التأويل.

وينبغي أخذ التأويل بالمعنى الواسع في التواجد-في-العالم كما رأينا من قبل وليس بالمعنى الحصري في تفسير النصوص والوقائع. وبما أن العالم يتسلّل في العلاقات البينية للبشر، فإن التأويل بالتعريف هو الكينونة في نظام العالم الذي تتحقق فيه الحرية. لماذا إذن العالم؟ لماذا العالم هو الفضاء الذي تتجلى فيه السياسة بوصفها مجال الإيالة وممارسة الحرية؟ لسبب بسيط، وهو أن العالم كروي الهيئة، الكل ينطلق منه والكل يعود إليه، ويذكّرنا هذا بخاصية التأويل ذاته الذي ينعطف فيه أوّل الأشياء (البداية) على مآلها (النهاية) في دائرة أو حلقة، حيث الكل يحيل إلى الأجزاء، والأجزاء تحيل إلى الكل في دورة تذكّرنا مرة أخرى بالنسق الذي تحيل فيه العناصر إلى بعضها البعض في انسجام محكم، وتذكّرنا بالانعطاف الذي يتميّز به التأويل، وبالكروية التي يختص بها "العالم" (monde, World, Welt) إلى درجة استغراق أجزائه من الثقافات والأقاليم في "عولمة" كاسحة. لكن لا أناقش خاصية العالم بوصفه عولمة، لأن هذه الأخيرة أملاها البراديغم المهيمن اليوم هو النموذج الاقتصادي/الليبرالي. أستحضر العالم بالمعنى الأنطولوجي والفينومينولوجي الذي نظّرت له حنه أرندت، في كونه عالم يتخلّل العلاقات ويتسلّل في الفضاء البيني للفاعلين البشر[27]. ما هذه البينية التي تجعل السياسة عالماً ممكناً؟ إنها تفعيل الآلة، عندما تشتغل الآلات البشرية بانتظام يحقّقها التمفصل (articulation) بينها على شاكلة التمفصل بين فقرات الهيكل العظمي. الفعل (articuler) في الفرنسية يُقال لمعنيين: -1 النطق أو التلفّظ بوضوح؛ -2 وصل أو ربط بمفصل.

فالآلات البشرية التي تجعل الإيالة ممكنة والسياسة عالماً تقطنه الحرية تقوم على هاتين الخاصيتين في الوصل بين الأطراف وفي التعبير عن هذا الوصل في خطاب أو سرد؛ أي أنها تقتضي

27- Cf. Dana R. Villa, Arendt et Heidegger: le destin de la politique, Paris, Payot, 2008, p85.

الفعل والقول بالمعنى المشار إليه أعلاه. إذا قمت بتفصيل المسألة دون السقوط في الاستطراد أقول بأن العالم يتغذى من تربته اللغوية في كونه علامة تدل على معنى: «هل للسياسة من معنى في نهاية المطاف؟» تساءلت أرندت[28]. وأقصد بالعلامة كون العالم يحمل آلات بشرية هي العلامات نفسها، ويحتمل دلالات هي حركة هذه الآلات في انتظامها الأدائي (performatif). ففي الإيالة، يجد الفاعلون أنفسهم أمام بعضهم البعض، في وجه لوجه لا يمكن حجبه، بحكم بداهة الفعل وباده القول، فتنكشف لهم حقيقة أفعالهم وأقوالهم ويقومون بالتالي بإضفاء المعنى على نشاطهم السياسي المشترك. ما يقومون بتداوله هو مجموعة من العلامات التي تشكّل عالمهم الخاص، علامات تحتمل دلالات، دلالات ترتبط بسياقات، سياقات تتقيّد باستعمالات. كونهم علامات هذا العالم، فهذا يُبرز بلا لبس الطابع البراكسي لأفعالهم، كون غاية هذه الأفعال في ذاتها، في محض أدائيتها. لكن هل من الممكن أن نتصوّر عالماً بدون أشياء؟ هل ينبغي استبعاد الأثر من العالم؟ لا يمكن ذلك ما دامت الأشياء تعمّر العالم بشيئيتها المادية، وما دامت هنالك الإرادة البشرية في "تشييء" الظواهر (réification, chosification).

تنتمي الأشياء إلى العالم بوصفها علامات كما يدل على ذلك الأثر الفني الذي عالجته أرندت بإسهاب. عندما نتواجد في متحف أمام كرسي ملكي (الملك لويس الرابع عشر مثلاً في قصر فرساي قرب باريس)، فإن الكرسي هو علامة على عالم انقضى، يحمل في علامته خصائص رؤية معينة للعالم، وكيف تجسّدت هذه الرؤية في الأشياء البسيطة للحياة العادية آنذاك. فالكرسي في المتحف هو علامة على عالم وليس شيئاً نجلس عليه. لربما يجد الشخص نفسه في السجن إذا تجرّأ على الجلوس على الكرسي، لأن قيمة هذا الكرسي هي رمزية وليست استعمالية. وبالتالي، فإن أشياء العالم التي هي حصيلة الأثر من فبركة وصناعة تصبح علامات عندما تتوقف عن كونها أدوات، عندما تخلق أيضاً الرابطة الخفية بين الآلات البشرية، عندما تصبح ظواهر قابلة للتأويل؛ أي عندما تكون لها القدرة على الانخراط في العالم وتجسيد الحرية، وتتوقف عن الانتماء إلى الحياة وتلبية ضرورة عضوية. كذلك الإيالة هي مسألة تأويل الأفعال والأقوال، عندما تكون هذه الأفعال والأقوال علامات على عالم مفتوح لا ينفك عن التحرك بفعل الآلات البشرية، يتمدد ويتمطط ويتقلص تبعاً لعفوية هذه الآلات ومساهمتها في تنويع العالم الذي تنتمي إليه. معنى الإيالة هو أن السياسة هي مسألة اشتراك في الفعل والقول وانتشار في الفضاء العمومي. عندما تتجسّد في هياكل وأنظمة، فإنها تتشيّأ وتتشخّص؛ فهناك خطر أن تكون عمودية أو تراتبية تنفي الطابع المتعدّد (الكثرة) والمتردّد (العفوية) والمتمرّد (الاستقلالية) للسلوك البشري.

28- H. Arendt, Qu'est-ce que la politique ? op. cit., p65.

خاتمة:

يتطلب الأمر إعادة التفكير في السياسة من أقاليم تأويلية وفينومينولوجية لا تزال هذه السياسة تحترس من وضع قدمها فيها: إما لأن النظرية السياسية استسلمت للقراءات التاريخية والعلمية للسلوك السياسي، ولم تطوّر عدّتها المفهومية ومجالها الفكري؛ وإما لأن أشكال السياسة كما تجسّدت في أنظمة وهياكل جعلت الثابت أقوى من المتحوّل، وأنه لا يمكن التفكير في السياسة من خارج الأشكال السياسية التي تعاقبت في التاريخ (إمبراطورية، أوليغارشية، ديمقراطية...). السؤال الممكن فتحه لنقاشات أو سجالات قادمة: هل يُختزل التفكير السياسي في الأشكال السياسية الموضوعة؟ هل يمكن إزاحة هذا التصوّر نحو فكرة أخرى أفقية أكثر منها عمودية، تعاقدية أو تشاركية أكثر منها إكراهية أو إملائية؟ كيف التفكير في السياسة من خارج الصورة التي تجسّدت فيها تاريخياً؟ هناك بالطبع هياكل موضوعة كالدولة أو مطبوعة كالسلطة المتوارثة: لكن هل هذا هو معنى السياسة كما تساءلت عن حق حنه أرندت؟ أليس من الإجحاف اختزال السياسة في أنظمة من الاجتماع البشري، بينما ما يؤسّس حقيقتها، ما يشكّل جوهرها، هو "ما تحت" أو "ما فوق" كل الهياكل والأنظمة والتجليات العُرفية؟ أي أن ما يشكّل صلبها وعلة وجودها هو الحرية بالذات، هو أدائية الفعل وطلاقة القول وبداهة المشاركة، اليومية والدائمة (وليست فقط المحصورة في انتخابات أو مجالس)، حيث عندما نتحدث عن السياسة، فإننا نقول إنها «لادونية» البنية، إذ لا مرؤوس بلا رئيس، ولا رئيس بلا مرؤوس، على شاكلة العالم في كرويته أو النسق في دائريته. لهذا الغرض جاءت هذه المحاولة كتفكير جدّي وطموح لتأسيس تأويلية سياسية تأخذ من الإيالة مادتها المفهومية والنظرية، وتتجاوز الرؤية الكلاسيكية في إدارة إقليم أو عيالة مجتمع أو تدبير منزل.

المصادر والمراجع:

1. ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، د. ت.
2. الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، 1965.
3. الزين، محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 2002.
4. الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، شرح وتعليق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1995.
5. الفارابي، أبو نصر، كتاب السياسة المدنية، تحقيق وتقديم فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، ط2، 1993.
6. الفارابي، أبو نصر، كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق وتقديم محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1991.
7. فتغنشتاين، لودفيج، بحوث فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، الكويت، 1990.
8. المحمداوي، علي عبود ومهنانة اسماعيل (إشراف)، فلسفة التأويل: المخاض والتأسيس والتحولات، ابن النديم للنشر ودار الروافد الثقافية، بيروت – الجزائر، 2013.
9. غادامير، هانس جورج، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية جورج كتوره، دار أويا، طرابلس، 2007.
10. إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، مطبعة نخبة الأخبار، الهند، 1305هـ.
11. Arendt Hannah, Human Condition, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1958, 1998; L'humaine condition, édition établie par Philippe Raynaud, Paris, Gallimard/Quarto, 2012
12. Arendt Hannah, Qu'est-ce que la politique? Paris, Seuil, 1995
13. Foucault Michel, Philosophie: anthologie, établie et présentée par Arnold Davidson et Frédéric Gros, Paris, Gallimard, 2004
14. Foucault Michel, Dits et écrits, 4 vol, établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, Paris, Gallimard, 1994
15. Gadamer Hans Georg, Wahrheit und Methode: Grunzüge einer philosophischen Hermeneutik, in: Gesammelte Werke, Hermeneutik I, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960, 1990; tr. fr. Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, édition intégrale

revue et corrigée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, éd. du Seuil, 1996

16. Grondin Jean, L'herméneutique, Paris, PUF, 2006, 3e éd., 2011, coll. « Que sais-je ? ».
17. Némo Philippe, Histoire des idées politiques, 2 vol., Paris, Quadrige/PUF, 2002
18. Vattimo Gianni, Ethique de l'interprétation, Paris, La Découverte, 1991
19. Vattimo Gianni, Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie, Bruxelles, éd. de Boeck, 1997
20. Villa Dana R, Arendt et Heidegger: le destin de la politique, Paris, Payot, 2008



الدولة المدنية: تدقيقات مفاهيمية

فريد لمريني*

ملخص:

يرتبط مفهوم الدولة المدنية بتاريخ الحداثة السياسية، وبكل النظام المعرفي الذي حامت حوله كل أسئلة الفكر السياسي الحديث. لهذا، فلا مناص لنا في هذا السياق التساؤلي الأكاديمي، من استحضار كل مكونات الجهاز المفاهيمي الذي أسس لهذا المنعطف التاريخي الضخم المعروف باسم الحداثة. إن الأمر يتعلق بفلسفةٍ سياسيةٍ كاملةٍ، نضجت شيئاً فشيئا، فاكتمل نضجها على مشارف بداية القرن العشرين.

ينصبّ البحث على تشريح أهم المكونات المفاهيمية لمفهوم الدولة المدنية؛ بمعنى الذهاب مباشرة إلى التدقيق الفكري في روح ذلك الفضاء الفكري بالكامل، مستضيئين بفرضية جوهرية ترى أن مفهوم الدولة المدنية لا يمكن تصوره بالمعنى الحصري للكلمة، إلا باستحضار مفهوم متداول على نطاق واسع باسم "المجتمع المدني". فطرح العلاقة المعقدة بين الدولة والمجتمع، هو المدخل النظري الأغنى لكل الأسئلة المرتبطة بالحرية بجميع أصنافها وتجلياتها، والديمقراطية وحقوق الأفراد والجماعات وغيرها.

في البدء:

لا يمكن التدقيق في مفهوم الدولة المدنية دون استحضار العمق الليبرالي الذي يؤسسه، بل يمكن القول إن ما نسميه دولةً مدنيةً هو نفسه ما يدعى بالدولة الليبرالية، أو في سياق أشمل الدولة الحديثة. لقد كانت الليبرالية، كثقافة وكنظامٍ معرفي استطاع استيعاب كل القيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تنتمي إلى الزمن الحديث، هي من نظرت وخططت وبنت ركائز الدولة المدنية.

---

* باحث وأكاديمي مغربي.

ما الليبرالية؟

من المؤكد أن الليبرالية لم تنشأ في العصر الحديث على أساس أيديولوجي سياسي، حزبي أو فئوي خاص بهذه الشرائح الاجتماعية دون الأخرى، بل ظهرت وتطورت كتصورٍ شمولي للعالم وكمكسبٍ بشري كلّي، بنية إعلان سقوط مرحلةٍ تاريخيةٍ ماضية وميلاد مرحلةٍ جديدةٍ. لذلك، من المفيد أن نلاحظ كيف أن الليبرالية بهذا المعنى رسمت بإيحاءاتها ولمساتها وتجلياتها، كل المحطات الكبرى للحداثة.

في هذا المنظور، يقدم لنا عبد الله العروي تعريفاً لليبرالية قائلاً:

"بالمعنى الضيق فإنها (الليبرالية) تعني أيديولوجيةً سياسيةً، برنامج حزب من أجل حل مشاكل فعلية خاصة ببلد أو آخر، حيث يقبله البعض لأنه يخدم مصالحهم، ويسمون أنفسهم ليبراليين، في حين يرفضه آخرون بناءً على الحجة العكسية، ويسمون أنفسهم مضادين لليبرالية (anti-libéreaux). ولكن بمعنى أشمل، فإن الليبرالية هي بكل بساطة منطق العالم الحديث، والنتيجة النهائية للثورات المتتالية التي يسميها المؤرخون بالحداثة. كيف يمكن أن نكون ضد الليبرالية بهذا المعنى الأخير، ونحلم مع ذلك بمجتمع ديمقراطي، متقدم علمياً، ومحقق لتنمية اقتصادية؟"[1].
وينتهي العروي انطلاقاً من هذا التعريف، إلى اعتبار: "رفض الليبرالية، بمعناها الشمولي، دون التفكير مسبقاً في دلالتها العميقة، هو ببساطة، رفض للعالم الحديـث"[2].

إن هذا التعريف بالنسبة للعروي، حقيقةٌ واضحةٌ ولا غبار عليها في البلاد التي تعتبر موطناً أصلياً للحداثة، حيث يعتبر كلُّ خطابٍ سياسي أو ثقافي أو اقتصادي مناهضٍ لليبرالية، إدانةً لهذه الأخيرة كأيديولوجية سياسية حزبية أو فئوية؛ بمعنى في إطار الصراع السياسي أو الطبقي الطبيعي بين تياراتٍ سياسية مختلفة ومتنافسة على السلطة، لا إدانة لها بالمعنى الثاني؛ بمعنى من حيث هي مكسبٌ نهائيٌ من مكاسب العصر الحديث. فالليبرالية في هذا المنظور مرجعية ثقافية لجميع الفئات والطبقات الاجتماعية في المجتمع، على أساس أنها الضامن الأسمى لكل قيم وثوابت العصر، من حرية وحقوق وقوانين ومؤسسات وغيرها.

في هذه النقطة بالذات، يكمن فرق جوهري بين معنى الليبرالية ومكانتها في بلاد الحداثة، ومعناها ومكانتها في بلاد التقليد، ومن بينها البلاد العربية.

يعتقد العروي أن وضعية الليبرالية في البلدان العربية، يمكن تفسيرها بثلاثة عوامل جوهرية:

1-Abdallah Laroui: Islamisme, modernisme, libéralisme, centre culturel arabe, casablanca 1997, p.132.
2-Abdallah Laroui, op.cit, p.133.

العامل الأول: "غياب رأسمالية متطورة، وطبقة من المقاولين الكثر والأثرياء"[3]. وفي هذه الحالة؛ أي في غياب قاعدة مادية مؤهلة للإيمان الفعلي بالليبرالية في المجتمع، يعتبر وجود ثقافة ليبرالية حقيقية أمراً مستحيلاً أو مستعصياً.

العامل الثاني: "الهجوم الفلسفي الحاد ضد الليبرالية في ألمانيا/ خاصة النقد الذي وجهته الماركسية وهيجل(...)؛ فالمثقفون العرب فهموا ذلك كإدانة نهائية [لليبرالية]"[4]. وبالتالي، لم يفطن هؤلاء إلى أن: "هيجل انتقد الليبرالية بمعناها الأول [كأيديولوجيا طبقية]، لا بمعناها الثاني (كدلالة للحداثة)"[5].

العامل الثالث: أنه: "بعد حصول البلدان العربية على استقلالاتها، ستعرف مرحلة من الحياة النيابية التي تميزت بالفساد وعدم الكفاءة. ولم يكن المدافعون بقوة أكثر عن الحرية، أقل تورطاً(...) وبدت الليبرالية مصدر كثيرٍ من الأمراض الاجتماعية، وغير مستحقة في نظر الأغلبية لاهتمام بأسسها التاريخية والأيديولوجية. وكانت نتائج هذا الخطأ في التقدير ذات طابع تراجيدي"[6].

نتيجة لهذه العوامل، ليس غريباً أن نلاحظ، بالنسبة للعروي: "لماذا كان الليبراليون العرب دائماً ضعفاء تأثيراً وعدداً، ولماذا ظل الليبراليون في البلاد العربية يوجدون في المهن المسماة ليبرالية أكثر مما يوجدون في الدوائر الثقافية"[7].

1. ميلاد الثقافة الديمقراطية:

ترسخت دعائم الدولة المدنية في تاريخ أوروبا الحديثة، على ثقافةٍ سياسية خاصة جدّاً هي الثقافة الديمقراطية. وتتهيكل هده الأخيرة على جهازٍ مفاهيمي متكامل يضم مفاهيم الحق والحرية والفردانية والمواطنة وكل القيم السياسية الحديثة.

يرتكز مفهوم الفرد والفردانية، كما صاغته العقلانية الحديثة ونظريات الحق الطبيعي، على المستوى الفلسفي من جهة، وكما عالجته وحللته النظرية الاقتصادية الليبرالية على المستوى الاقتصادي من جهة أخرى، على مفهوم المواطن والمواطنة، (Citoyen et citoyenneté).

3-Ibid, p.132.
4-Ibid, p.134.
5-Ibid, p.134.
6-Ibid, p. p.p.134 -135.
7-Ibid, p.132 -133.

يحدد هذا المفهوم بشكلٍ شمولي ومطلق، طبيعة الفعل الاجتماعي والسياسي للأفراد في الثقافة الليبرالية، إذ ليس هناك أفرادٌ متمتعون حقا بالحرية، فاعلون ومبادرون ومنتجون، بل ومساهمون في حركة التقدم، إلا من حيث يمثلون ويجسدون في المجتمع الليبرالي مواطنين حقيقيين.

كيف يمكن أن نفهم الطابع الجوهري لمفهوم المواطنة في الثقافة الليبرالية؟ وماذا يعني المواطن بالتحديد؟.

إن قدسية مفهوم المواطنة وأولويته الحاسمة في تاريخ الليبرالية، يعود إلى قيامه على أحد الثوابت المؤسسة للخطاب الليبرالي نفسه؛ أعني، أولوية الاجتماعي (Le social) على السياسي (Le politique). كيف ذلك؟ هذا يقتضي تمييزاً نظرياً ومنهجياً بين الفرد والمواطن! الفرد في التصور الليبرالي الأصلي، هو إنسانٌ يتمتع بالحرية. إنه على حد تعبير طوكفيل (Toqueville)، وهو أحد المنظرين البارزين للحرية الليبرالية: "خلق عاقلاً، يستطيع حسن التصرف، يملك حقّاً لا يقبل التفويت، في أن يعيش مستقلاً عن الآخرين في كل ما يتعلق بذاته، وأن ينظم كما يشاء حياته الشخصية"[8]. يعني هذا التعريف، على المستوى الماهوي، أن الحقل الخاص بحرية الفرد، هو مجال المعتقد الذاتي وكل ما يتعلق بحياته الشخصية، وفي هذا السياق بالتحديد، نفهم جيّداً موقف الليبرالية من الدين، إذ إنها تعتبر أن المعتقد الديني شيء خاص بالحياة الشخصية، بمعنى بالفرد وليس بالدولة ولا بالمجتمع.

أما مفهوم المواطنة، فإنه يرتبط بشكل ملموس ومباشر بالمؤسسات والحقوق والواجبات السياسية والسوسيو- اقتصادية المختلفة للفرد كمواطن، وبالتالي، فهو يرتبط بالمجتمع والدولة؛ أي بمصالح المجتمع والدولة؛ بمعنى الإرادة العامة (La volonté générale)، إذ أن هذه الأخيرة هي الضامن وحدها للاستقلالية الفردية وللتوازنات والتوافقات الجوهرية بين الأفراد والمجتمع والدولة.

يعبر جان جاك روسو عن ذلك قائلاً: "إذا كان التعارض بين المصالح الخاصة هو الذي أدى إلى ضرورة تأسيس المجتمعات، فإن التوافق بين هذه المصالح، هو الذي جعلها (المصلحة العامة) ممكنة"[9].

إن الفرد كائنٌ حرٌّ من حيث يمتلك الوسائل والضمانات الكفيلة بجعله سيد عالمه الذاتي

8- Toqueville طوكفيل، في عبد الله العروي: مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1993، ص44.

9-J. J. Rousseau: Du contrat social, présentation, F. Bouchard, ed.Eglof, Paris 1946, p.67.

والشخصي، والمواطن أيضاً كائنٌ حرٌّ، من حيث يتمتع بمجمل حقوقه السوسيو – ثقافية والسياسية والاقتصادية، ويخضع في نفس الوقت لما تسميه الثقافة الليبرالية "بالإرادة العامة". والإنسان، سواء في تجربته كفرد، أو في تجربته الأخرى كمواطن، كائن خاضع للقانون أولاً وأخيراً. بهذا المعنى، وفي هذا السياق من التعارضات والتوافقات، أسست الليبرالية فكرتها الديمقراطية؛ إلا أن ميلاد الثقافة الديمقراطية في المنظور الليبرالي، لم يكن ممكناً: "إلا على أساس أن المجتمع السياسي يعني (أولاً وقبل كل شيء) بناءً مؤسساتياً، غايته المركزية هي التوفيق بين حرية الأفراد والجماعات ووحدة النشاط الاقتصادي والقواعد القانونية"؛[10] بمعنى أن المجتمع السياسي مطالبٌ بأن يتعامل مع المجتمع المدني، لا كأفراد فقط، بل كمواطنين أيضاً، لأن الفردانية، على حد تعبير السوسيولوجي المعاصر (Alain Touraine): "ليست مبدأ كافياً لبناء الديمقراطية"[11]، فهذه الأخيرة: "لا يمكن اختزالها في مجموعة من الضمانات المضادة للسلطة المستبدة"[12].

إن أولوية الاجتماعي (Le social) على السياسي (Le politique) هي الضمانة الوحيدة والحاسمة لمنع طغيان السلطة المستبدة؛ بمعنى منع التجاوزات المختلفة والمحتملة لاستعمال السلطة من طرف الدولة، وبكلمة واحدة، فإن أولوية الاجتماعي على السياسي، هي الضمانة الوحيدة لأولوية المجتمع المدني على المجتمع السياسي. غير أن هذه الأولوية لا تتحقق ولا تترسخ في البنيات الذهنية والمادية للمجتمع، إلا أن هذا الأخير كان يتشكل من مواطنين حقيقيين؛ فالمواطن كائنٌ حرٌّ وخاضعٌ للقانون، ولكنه أيضاً طرفٌ أساس في حماية ذاته من خطر الاستبداد. لهذا، فإن عدم حضوره الكامل في العملية الديمقراطية، يعني فسح المجال أمام السلطة المستبدة. وفي هذه الحالة، يستحيل الحديث عن وجود مجتمع مدني، بل وتنهار بالكامل أحد الثوابت المؤسسة للثقافة الليبرالية نفسها، أعني، أولوية الاجتماعي على السياسي.

يتشكل المضمون الملموس لمفهوم المواطن، في ضوء معيارين حاسمين:

أولاً: طبيعة القانون ومدى إمكانية تطبيقه أو خرقه.

ثانياً: طبيعة الدولة القائمة؛ بمعنى الكيفية التي تتم بها ممارسة القانون، والطريقة التي تخاطب بها الدولة المجتمع.

10-Alain Touraine: Qu'est ce que la démocratie? Fayard, Paris 1994 p.29.

11-Ibidem ,p.28.

12-Ibid , p.88.

في المستوى الأول: يمكن القول إنه ليس هناك مواطنون في مجتمع لا يخضع كل أفراده للقانون. أولاً، لأن القانون كما تصورته الثقافة الليبرالية، وكما جاء على حد تعبير روسو مثلاً: "يدخل في عداد المقدسات"[13]. ثانياً، لأن المجتمع المدني بالذات مطالب بأن يكون سلطة مؤسسة، قادرة على فرض احترام وهيبة القانون.

يقول جون لوك في هذا السياق: "في كل مكان، حيث يوجد أشخاص ليست لهم إمكانية اللجوء إلى سلطةٍ من هذا النوع (سيادة القانون): فهؤلاء الأشخاص يظلون دائماً في حالة الطبيعة **l'état de nature**"[14]؛ أي أنهم ليسوا في هذه الحالة، إلّا أفراداً متمتعين بحريتهم الطبيعية، دون أن يتمكنوا من تفعيل هذه الأخيرة، وتحويلها إلى سلطة أو قوة اجتماعية، في مقابل قوة الدولة وبالموازاة معها. إنهم في هذه الحالة، بالنسبة لجون لوك ليسوا مواطنين حقيقيين.

في المستوى الثاني: يمكن القول إنه ليس هناك مواطنون بالمعنى الدقيق للكلمة، حيث هناك دولةٌ مستبدةٌ، أو على الأقل، غير ساهرة بشكل موضوعي وملموسٍ على تطبيق القانون. بمعنى آخر، ليس هناك مواطنون حقيقيون في مجتمع لا يطبق القانون ولا يخضع لأوامره المقدسة.

2. التدبير الصعب للعلاقة بين المجتمع والدولة:

ليست وظيفة الدولة المدنية هي تعبئة المجتمع بل خدمته؛ بمعنى أن الدولة في هذه الحالة، ملزمة بأن تكون ساهرةً على استقلالية المجتمع. إذ بهذا المعنى، لا يمكن للدولة أن تتدخل في التوجيه أو التخطيط لحسابه الخاص، لأن المجتمع في المنظور الليبرالي، ليس هبةً من الدولة أو إحدى عطاياها، بل إن الدولة نفسها ليست مؤسسة مشروعة ولكن لأن مجتمعاً أرادها وشرعنها.

في هذا السياق بالضبط، أصبحت الدولة الليبرالية دولة مدنية حقيقية، وفي السياق نفسه أيضاً، يستدعي مفهوم الدولة الليبرالية مفهوم المواطن، باعتباره سلطةً مؤسسة ومستقلة، لأن غياب المواطن أو عدم قيامه بوظائفه بشكل كامل، يعني اختراق الدولة للمجتمع، وبالتالي سقوط أحد الثوابت الأساسية للثقافة الديمقراطية. إن اختراق الدولة للمجتمع يؤدي إلى نتيجة غير مقبولة بالمنطق السياسي الحديث، هي أولوية السياسي على الاجتماعي.

13- ج. جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي- من المدينة الدولة الى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات، الطبعة الثانية، بيروت، 1993، ص489.

14- John Locke : Deux traités du gouvérnement, trad B. Gilson Vrin , p.185.

ربما أمكن القول، إن الفراسة النظرية لفردريك هيجل، كانت عميقةً جدّاً، ليس فقط، حين أكد العلاقة التلازمية بين قيام الدولة وقيام المجتمع المدني، بل خاصة حين لاحظ أن هذه العلاقة لها سمات معقدة، ولها طابع تناقضي عميق جدّاً. إلا أن الثقافة الليبرالية، في هذه النقطة بالذات، تنطلق من فرضيةٍ أساس هي عدم التناقض بين سلطة الدولة وسلطة المجتمع، وبالتالي فهي تنطلق من فكرة الانسجام والتكامل بين السلطتين: لكن هذا الانسجام المفترض، لا يعني إنكاراً للتناقض في حد ذاته، بل إن له شرطاً موضوعيا وحاسماً: خضوع الدولة والمجتمع على حد سواء لسلطة القانون، لأن القانون بالمعنى الليبرالي، لا يكفل فقط حقوق طرف دون آخر. إنه في خدمة الدولة والمجتمع في الوقت نفسه.

إن الدولة بهذا المعنى، هي شرط الحرية ودعامتها المؤسساتية، لا عائقها أو خصمها.

صحيحٌ أن العلاقة بين الفرد والدولة، شهدت على المستوى التاريخي كثيراً من الاختلالات، وكثيراً من أشكال التوتر والتعارض، إلا أن مبدأ التعايش المفترض هذا، مبدأٌ أساسيٌّ في الخطاب الليبرالي، لأن: "دور الدولة ليس هو خلق عالم جديد، ولا إعفاء الفرد من مسؤولياته"[15]، بل ضمان استقلاليته، ككائن اجتماعي واعٍ وفاعلٍ في عملية التقدم الاجتماعي.

عبّر هيجل عن وعي حاد بأشكال التوتر والتعارض بين المجتمع والدولة، إلا أنه علاوةً على ذلك، وعى بعمق أيضاً، أن بناء دولةٍ قويةٍ ومنظمةٍ، هو الضمانة الوحيدة لحماية الحرية نفسها من جهة، وهو الصيغة الوحيدة للانخراط في حركة التاريخ والانتماء إليه بشكل حقيقي، من جهة أخرى.

هذا التفسير وهذه الحماسة الهيجيليتان لطبيعة الدولة ودورها في ترسيخ الحرية من أجل تأسيس المدنية والانتقال بها إلى الفعل التاريخي الملموس؛ يعود إلى الإشعاع المتميز للثقافة الليبرالية في المرحلة التاريخية التي كتب فيها هيجل تنظيراته حول كيفية بناء الدولة العصرية؛ أي في القرن التاسع عشر. إذ أن هذا القرن، على حد تعبير (Jean Touchard): "هو قبل كل شيء قرن الليبراليـــــة"[16]. بل يمكن القول مع ميخائيل بيديس (M. Biddis): "إن الليبرالية الأوروبية، حوالي 1870، كانت قد حققت ذروة إشباعها الذاتـــي"[17].

15-Georges Burdeau: Le libéralisme, Seuil, Paris 1979 p.55.

16-Jean Touchard: Histoire des idées politiques. 2– du XVIIe siècle, à nos jours P.U.F, 8ème édition , Paris 1981.

- يقول J.Touchard: "إن تاريخ الأفكار السياسية في القرن التاسع عشر يهيمن عليه ازدهار الليبرالية على المستوى الكوني"، ص516.

17-Michael Biddis: Histoire de la pensée européenne 6 – l'Ere des masses. Trad de l'anglais, G.Carasso et M.Sinux, ed Seuil, Paris 1980, p.101.

إلا أن هيجل في الواقع، كان ينطلق بشكل خاص من الوضع التاريخي المتميز لألمانيا. ومن المؤكد تاريخياً، أن ألمانيا كانت متأخرة جداً، بالمقارنة مع انجلترا أو فرنسا. لهذا بالذات، استهوته تجربة الثورة الفرنسية، ومارست عليه غوايةً استثنائيةً، وتبين له أن وحدة الأمة الألمانية، لن تتحقق إلا بتأسيس دولةٍ عصريةٍ قويةٍ، تكون تجسيداً للعقل، وتكون واعيةً تماماً بمسؤولياتها التاريخية كاملة.

يعتبر عبد الله العروي، أن نظرية الدولة شأنٌ ينتمي للأزمنة الحديثة، لأنه يميز بين من فكر في الدولة ومن وضع لها نظرية حقيقية[18]. بناءً على ذلك، يرى العروي أن هيجل هو أول من وضع نظرية للدولة[19]، لأنه تمكن على المستوى الفلسفي، من صياغة كل الأطروحات السابقة المتعلقة ببناء الدولة، ولأنه عالج بعمقٍ نظري كبير مسألة العلاقة بين الدولة والمجتمع. وسيأتي من بعده باحثٌ سوسيولوجي ألماني ذكي، هو ماكس فيبر (Max Weber)، منطلقاً من العقلانية الهيجيلية، ومن التحليلات التاريخية لكارل ماركس في الموضوع نفسه، ليؤسس تصوراً اجتماعياً وسياسياً مرجعياً للدولة المدنية.

إن تاريخ الدولة الليبرالية، هو تاريخ تحويل الحقوق الطبيعية للإنسان إلى حقوق لها صبغة الشرعية القانونية. وفي هذا السياق الدقيق، يتحول مفهوم القانون إلى مفهوم الشرعية (La légalité). وإذا كان من اللازم التمييز بين مفهوم الشرعية، من حيث إن هذه الأخيرة تعني التطابق مع القانون، وبين المشروعية (Légitimité)، من حيث إنها التطابق بين مختلف التشريعات والقوانين من جهة، والتصورات الاجتماعية المتعددة في النسيج الاجتماعي السائد، من جهة أخرى، حيث من الممكن أن: "يكون الحكم شرعياً (légal) إذا كان يحترم القواعد القانونية الموضوعة، ولكن تلك القوانين، قد لا تكون نابعةً من إرادة الشعب أو غير ملائمة مع طبيعة تفكيره. وفي هذه الحالة، يكون الحكم شرعياً دون أن يكون مشروعاً"[20]. إذا كان من اللازم القيام بهذا التمييز الدقيق، فإنه من اللازم أيضاً أن نؤكد أن الدولة الليبرالية، تعتبر نفسها الدولة الأكثر قدرة على إدارة هذا التباعد أو التناقض بين حقل الشرعية وحقل المشروعية، لأنها تعتبر نفسها دولة حق وقانون (Un Etat de droit et de loi)، وضامنة لاستقلالية المجتمع. إنها بعبارة واحدة، تعتبر هذا الأخير متشكلاً من مواطنين لهم سلطة حقيقية، هي سلطة المجتمع المدني.

18- عبد الله العروي ، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 1993، ص11.

19- يقول العروي مبينا ذلك: "إنه يلخص أقوال أفلاطون وماكيافيلي. وينفذ أقوال أغسطين، روسو وكانط. عنده تتوحد كل الجداول القديمة. ومنه تتفرغ المذاهب العصرية. هو نقطة الوصل بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسفة العصرية"، ن.م، ص20.

20- محمد ظريف، النسق السياسي المغربي المعاصر (مقاربة سوسيو- سياسية)، دار إفريقيا الشرق، الرباط، 1991، ص173-174 يتحدث الكاتب عن هذا التمايز المفاهيمي من خلال عرضه لمقتربين: الاختزالي الذي يؤكد على التوازن بين الحقلين، والتمايزي الذي ينطلق من أشكال التناقض بينهما، ص171-174.

يقول بينجامان كونسطان (B. Constant 1767-1830)، وهو أحد أعمدة الفكر الليبرالي في القرن التاسع عشر، في تمييزه بين ما يسميه حرية القدماء وحرية المحدثين: "إن غاية القدماء كانت هي توزيع السلطة الاجتماعية بين المواطنين المنتمين لنفس الوطن، هذا ما كانوا يسمونه حرية. وغاية المحدثين (Les modernes) هي تأمين المتع الخاصة (jouissances privées). إن هؤلاء يسمون الحريات تلك الضمانات التي تكفلها المؤسسات لهذه المتع"[21].

من الواضح أن التمييز الذي أقامه (B. Constant) بين حرية القدماء وحرية المحدثين، يستند على التمييز بين حريةٍ غير مؤسسةٍ، وحريةٍ لها كل الضمانات المؤسساتية، ولكنه يلح أيضاً على العمق الفرداني لمفهوم الحرية.

وحين يؤكد الفكر الليبرالي بأنه ليس هناك تناقضٌ بين عمل الدولة وعمل المجتمع، فهذا الافتراض ينطلق بالذات، من فكرة مركزية في ترسيخ الشرعية وتحويلها إلى مشروعية. إنها فكرة الانسجام والتكامل بين مختلف المؤسسات الحقوقية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية في رعايتها وصيانتها للحرية.

إن هذا الانسجام شرطٌ ضروريٌّ في عملية تطبيق القانون. أولاً، لكي يكون هذا الأخير محايداً وفاعلاً ومساهماً بشكلٍ حقيقي في عملية التقدم؛ ثانياً، لكي يكون في الوقت ذاته، ناطقاً موضوعيا باسم الدولة والمجتمع. وفي هذه الصيغة بالتحديد، تصير الشرعية هي المشروعية نفسها. هكذا تتصور الليبرالية علاقة الدولة بالمجتمع، وهكذا بالذات، تصور هيجل وماكس فيبر بدوره دولتهما العقلانية وتمنيا صناعتها الحتمية للتاريخ.

خلاصة القول، فإن الدولة المدنية في تقدير الفكر الليبرالي، دولة لها وظيفة تدبيرية (gestionnaire)؛ أي تدبير وإدارة الشأن العمومي وفقاً للقانون. وبالنتيجة، فإن خلق المجتمع أو تعبئته لا يدخل إطلاقاً في اختصاصاتها، لأن الحكومة كجهاز تنفيذي يمتلك سلطة السهر على تطبيق القانون، ليست في التصور الليبرالي: "إلا إدارة عليا"[22] خاضعة للقانون. وفي هذا السياق الدقيق، تتميز أطروحة جون لوك عن روسو في تشديده القاطع، على أن الدولة الليبرالية هي دولة تقدس الحقوق الفردية، لا باعتبارها هبة منها كضامنٍ أسمى للتعاقد الاجتماعي، بل كنتيجةٍ للطبيعة الإنسانية كحرية، ولا يمكن إطلاقاً الإخلال بهذا المبدأ، لصالح المصلحة العامة أو مستلزمات السلطة

21- Benjamin Constant: Cité par G. Burdeau, le libéralisme, p.159.

22- François Bouchard: Introduction, In J. J Rousseau, du contrat social, op.cit, p.19.

العمومية. إذ إن سلطة المجتمع أو السلطة التشريعية، كما يقول لوك[23]، لا يحق في كل الأحوال أن نفترض امتدادها، ونفوذها متجاوزاً للخير المشترك أو المصلحة العامة، لأن هذه الأخيرة قائمة أساساً على مصلحة الأفراد.

إن مسألة الشرعية والمشروعية، أو بعبارة أخرى، مسألة العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، تحيلنا في هذا المستوى من التحليل، إلى مفهوم يعتبر من ثوابت الثقافة السياسية الليبرالية. إنه مبدأ فصل السلطات. تقول المادة السادسة عشرة، في الإعلان الفرنسي لحقوق الدولة والمواطن (1789) ما يلي: "كل مجتمعٍ لا تكون فيه ضمانة الحقوق مؤمنة، ولا فصل السلطات محدد، هو مجتمع لا دستور له إطلاقاً"[24]. هذه الصيغة التقريرية لهذا النص الحقوقي المرجعي، صيغةٌ واضحةٌ. إنها تقرر أن عدم ضمان الحريات والحقوق، علاوة على عدم تحديد دقيق لمجالات تدخل السلطات المختلفة، يؤدي حتماً إلى عدم وجود دستور؛ بمعنى أن هذا النص يفترض وجود مجتمعاتٍ يوجد فيها نصٌّ دستوريٌّ، دون أن يراعي هذا الأخير شرطيْ ضمان الحقوق وفصل السلطات.

إن مجتمعاً لا يضمن هذين الشرطين الضرورين، هو مجتمع ليس فيه مؤسساتٌ سياسيةٌ واجتماعيةٌ واقتصاديةٌ حقيقيةٌ، لأن عدم ضمان الحقوق يعني أن هناك دائماً إمكانية لخرق القانون. كما أن عدم فصل السلطات، يعني توزيعاً غير عادل وغير عقلاني لمجالات تدخلها، ما قد يحدث اختلالات في وظائف المؤسسات، وبالتالي اختلالاً في وظائف وأدوار الدولة، وتضرراً جسيماً للمجتمع في آن واحد.

إن النتيجة الحاسمة التي يمكن استخراجها من هذا النص هي أن عدم احترام مجتمعٍ معين لمبدأ فصل السلطات، يعتبر إحدى السمات البارزة على عدم توفره على دستور يمارس سيادته بشكل كامل وفعال. وبالتالي، فهذا يعني أن هذا المجتمع ليس مجتمعاً ليبرالياً حقيقياً، كما أن الدولة في هذه الحالة ليست بدورها ليبرالية، بالمعنى الدقيق للكلمة. وظيفة الدستور هي حماية المجتمع من التعسف والاستبداد وحماية مصالح الدولة في الوقت نفسه. إنه الضامن للتوازنات المختلفة بين المجتمع والدولة. وهذا ما يفسر لنا لماذا كانت فكرة حصول ألمانيا على دستورٍ حقيقي، تمارس غوايةً كبيرةً على الفلسفة السياسية وفلسفة التاريخ الهيجيلية، لأن هيجل كان واعياً تماماً أنها أحد شروط التحرر التاريخي وتأسيس المجتمع الحديث، وبالتالي الخروج من دائرة التأخر والانحطاط.

23- John Locke: Deux traités, op cit, p.207.

24- وثيقة الإعلان الفرنسي لحقوق الدولة والمواطن (1789) في المجلة المغربية للادارة المحلية والتنمية REMALD،1999 – مجموعة النصوص القانونية المتعلقة بالحريات العامة وحقوق الانسان، ص127.

إن مبدأ فصل السلطات، مبدأٌ جوهريٌّ في الثقافة السياسية الليبرالية، وبالتالي فهو مبدأ حاسمٌ في إمكانية وجود أو عدم وجود دولةٍ مدنيةٍ فعليةٍ. وتعود أهميته إلى ارتكازه على تصورٍ يرى أن الدولة الليبرالية ليست صاحبة الامتياز في سنّ القوانين والمشاريع، لأن القوى الاجتماعية، من حيث امتلاك روح المبادرة في سنّ القوانين أو المشاركة في إخراجها إلى حيز الوجود، تقتسم هذا الحق مع الدولة. وبالتالي يتحقق آنئذٍ، ذلك التوازن الضروري بين الطرفين، ويتحقق على أرض الواقع توزيعٌ عقلانيٌّ وعادلٌ لمجالات تدخل السلطة بكل أشكالها، ويحصل مفهوم القانون على روحه. وذلك ما كان بالضبط، المسعى الإستراتيجي لتحليلات مونتيسكيو العميقة والفذة.

3. المجتمع "المدني" والفكرة الديمقراطية: في مسألة التعريف

في سياق تحليله العميق للعلاقة بين المجتمع والدولة، يميز السوسيولوجي آلان تورين بين ثلاثة أنماطٍ من المجتمعات: "المجتمعات الليبرالية" و"المجتمعات التعاقدية (contractuelles)" و"المجتمعات الإرادوية (volontaristes)".

ما الذي يميز مجتمعاً عن آخر؟ وبالتالي كيف تتأسس علاقات كل مجتمع على حدة بالدولة؟

يسمي (A.Touraine) المجتمعات الليبرالية، بالمجتمعات التي "تكون فيها الغلبة لصالح الطبقة المسيرة (dirigeante) على حساب الطبقة المسيطرة (dominante). تلك المجتمعات التي لا يثقل عليها الماضي إلا قليلاً؛ بمعنى (لا يثقل عليها) نفوذ الطبقات المسيطرة القديمة. (إنها) مجتمعات فاتحة (منتصرة) ومفتوحة"[25].

أما المجتمعات التعاقدية، فهي تلك التي: " يكون فيها للطبقات المسيطرة وزنٌ أكثر ثقلاً، حيث التغاير (hétérogénéité) أكثر كبراً، ثمة حيث لم يتم هدم الماضي من طرف الحاضر، ولكن حيث يوجد مع ذلك، طبقة مسيرة قوية"[26].

في حين أن المجتمعات الإرادوية هي التي: "تكون فيها عوائق التغيير أكثر قوةً، حيث لا يتم تدبير هذا الأخير من طرف طبقة مسيرة وطنية، (بل استناداً) على طبقةٍ شعبيةٍ احتجاجيةٍ. (...). في بعض الأحيان تتحول الدولة إلى وكيلةٍ لهذه الأخيرة...ولكنها لا تملك القدرة على إنتاج تيارات اجتماعية"[27].

25- Alain Touraine: Production de la société, Seuil, Paris, sans date d'edition , p.265.

26- Ibid, p.265.

27- Ibid, p.p265 -266.

أهمية هذا التصنيف، لا تكمن فقط في تمييزه بين مجتمعات ليبرالية وأخرى ليست كذلك، لكن في استناده على بعد سوسيولوجي لنمط العلاقات بين المجتمع والدولة. من هذا المنطلق، يمكن تسجيل الملاحظات الآتيــة:

أولاً: يتميز المجتمع الليبرالي بسيادة طبقةٍ مسيرةٍ قويةٍ؛ بمعنى أن وظائف وأدوار الدولة تتحدد في كونها "إدارة عليا" قائمة على جهاز بيروقراطي منظم.

إن الدولة الليبرالية جهازٌ يلعب دوراً "إدماجياً وأيديولوجياً"، في نفس الوقت، إلا أن تدخلها في التنظيم الاجتماعي لا يتم من داخل النسق السياسي، بل من خارجه. وهذا ما يجعل الدولة، بناءً على هويتها ووظائفها هذه، متعالية على الصراعات الأيديولوجية والسياسية بين الطبقات الاجتماعية المختلفة؛ أي لا تتدخل في الحقل الاجتماعي إلا تبعاً للقانون، وبالتالي تبعاً لوظيفتها التدبيرية لا الاحتوائية.

ثانيــاً: المجتمع الليبرالي مجتمع لا يثقل عليه الماضي؛ بمعنى أن كل أشكال التعارضات والتوترات والحسابات الطبقية والفئوية وغيرها، تمت تصفيتها في الحاضر. وبالتالي، فإن المجتمع الليبرالي، ليس له عقدة مع التاريخ، إذ تم الحسم في التاريخ كموروثٍ فكري أو سياسي أو اجتماعي، من خلال التوافقات والتوازنات التي يضمنها المجتمع ويحميها القانون.

ثالثــاً: الدولة الليبرالية كمؤسسة تضمن تطبيق القانون، لا توجد داخل النسق السياسي، بل خارجه، هذا الموقع هو الذي يجعلها قادرةً على لعب وظيفتها كمؤسسةٍ متعاليةٍ على أشكال التنافر الاجتماعي؛ بمعنى وظيفة حماية الضمانتين الحاسمتين لليبرالية الحديثة:1. الحرية 2. المساواة.

إن الضمانتين: حرية/مساواة تعبران عن شكلٍ من النظام السياسي، يسميه أحد منظري الليبرالية الأمريكية المعاصرة جون راولز John Rawls بـ: "الليبرالية المساواتية (Libéralisme égalitariste)"[28]؛ بمعنى ذلك النظام السياسي الذي يستطيع أن يضمن قيمةً منصفةً للحريات السياسية، باعتبارها حريات غير شكلية؛ أي ذلك النظام الذي يستطيع تحقيق المساواة الاجتماعية بشكلٍ ملموسٍ بين المواطنين، وإدارة مبدأ الاختلاف الاجتماعي، بغض النظر عن مستوى اللاتكافؤات الاجتماعية؛ أي في إطار بقاء الدولة خارج النسق السياسي، من أجل تدبير التناقضات الاجتماعية بشكلٍ محايدٍ. إلا أن هذا الأمر نفسه، يتوقف على مستوى التطور التاريخي للمجتمع،

28- John Rowls: libéralisme politique, trad de l'anglais, Catherine audard, ed P.U.F, Paris 1995, p.30.

لأن فكرة المساواة الاجتماعية والسياسية المرتبطة بشكلٍ حاسمٍ بالأفراد كمواطنين لها، كما يقول كاستورياديس (C. Castoriadis)"دلالةٌ اجتماعيةٌ تخييليةٌ، وبشكل أكثر دقةً، فهي فكرةٌ وإرادةٌ سياسية في نفس الوقت، فكرةٌ تتعلق بمؤسسة المجتمع كمجموعةٍ (Communauté) سياسيةٍ"[29].

إن ترسيخ هذه الفكرة في الوعي الاجتماعي والسياسي، مرتبط حتماً بطبيعة المجتمع وحقله التخيلي الذي من خلاله يتبادل علاقات معينة مع النسق السياسي ومع الدولة في نفس الوقت.

من اللازم، كما يقول جون راولز في تعريف الليبرالية السياسية، أن ننطلق من سؤالٍ حاسمٍ هو: "كيف يمكن أن يوجد، بشكل مستمر، مجتمعٌ عادلٌ ومستقرٌّ من المواطنين الأحرار والمتساوين الذين يظلون، مع ذلك، منقسمين بعمق فيما بينهم، في إطار مذاهب معقولة، كيفما كان نوعها، أخلاقيةً أو فلسفيةً أو دينيةً؟"[30]. لهذا، يقتضي تأسيس المجتمع الليبرالي فكرتين أساسيتين؛ هما: "فكرة المواطنين الملتزمين في إطار التعاون، كأشخاصٍ أحرارٍ ومتساوين، وفكرة مجتمعٍ منظمٍ بشكل جيدٍ، كمجتمعٍ محكومٍ بشكل حقيقي من طرف تصورٍ سياسي للعدالة"[31]. من هذه الخصائص والمعايير، ينطلق التعاون الاجتماعي بين المواطنين "المنقسمين بعمق"، من أجل تأسيس ما يسميه جون راولز بـ: "التراضي بالتقاطع"(Consensus par recoupement)[32].

إن هذا المبدأ هو الناظم المركزي لفكرة قبول المجتمع لتنافراته وتناقضاته. والمجتمع الليبرالي بالتعريف هو المجتمع الذي يعترف بشكل عمومي بوجود هذه التنافرات وتباين اتجاهاتها. إنه المجتمع الذي يعطي تبريراً صلباً لفكرة التراضي من خلال معالجتها الحصرية بالطريقة الديمقراطية.

إن الديمقراطية الحديثة، تتأسس جوهرياً على التعارض والتنافر، لا على مبدأ التعدد في حد ذاته، رغم أهمية التعدد ولزوميته، لأن التعددية على المستوى السياسي، قد تكون شكلية، بمعنى غير عاكسة بشكلٍ عميقٍ وملموسٍ لمبدأ التنافر ذاته. وبالتالي للتعارض الأكثر استعصاءً على الحل، وهو التعارض بين مذاهب أو تصورات للعالم، مختلفة بشكل جذري. فالليبرالية السياسية، كنظامٍ سياسي قائمٍ على الديمقراطية، لا يستلزم فقط تعددية سياسية، بل تعددية أيديولوجية بالتحديد.

29-Cornelius castoriadis: Domaines de l'homme- les carrefours du labyrinthe II, éd Seuil, Paris 1985, p.317.

30- John Rowls: Le libéralisme politique, op cit, p:28.

31-Ibid, p.39.

32- Ibid, p.39.

جملة القول إن التعددية السياسية لا تغير في شيء التعددية بمدلولها الثقافي أو الفكري أو الديني، لأن التعددية بالمعنى الأول كمؤسساتٍ سياسيةٍ، ليست هي التعددية كمذاهب فكرية أو ثقافية راسخة في النسيج الاجتماعي، لسبب حاسمٍ هو أن: "الديمقراطية لا ترتكز فقط على القوانين، لكن بالأحرى على ثقافة سياسية"[33]. والمجتمع الليبرالي كمجتمع تعددي، هو مجتمع الثقافات السياسية المتعددة المتعارضة، وليس مجتمعاً قائماً على ثقافة سياسية وحيدة، إذ أن: "مجتمعاً وطنياً متجانساً من الناحية الثقافية، هو بالتعريف، مجتمعٌ مضادٌّ للديمقراطية (anti-démocratique)"[34]؛ أي ليس مجتمعاً ليبرالياً.

كانت الليبرالية من الناحية التاريخية، سابقةً على الديمقراطية، إذ أن إنجلترا مثلاً: "مارست الليبرالية قبل أن تكون لها مؤسسات ديمقراطية"[35]. هذا يعني من الناحية المنطقية والموضوعية، أن ممارسة الديمقراطية كانت المرحلة الأصعب من مراحل تطبيق ثوابت الفكر الليبرالي بصفة عامة. ويعني كذلك أن الديمقراطية ليست فقط عنصراً من عناصر هذا الفكر، بل النهاية التاريخية القصوى لتاريخ الليبرالية كاملاً. إن أحد المعايير الحاسمة في تعريف المجتمع الليبرالي هو بالتحديد، مدى استعداده، لأن يكون مجتمعاً ديمقراطياً حقيقياً[36].

كانت الديمقراطية القديمة تعني مجموعةً من القواعد أو الضوابط لحماية المجتمع من السلطة المطلقة أو الاستبداد. ولم تكن هذه القواعد إلا ضمانات نسبية لوقف التعسف. وتحولت الديمقراطية بمفهومها الحديث، إلى الصيغة الوحيدة لممارسة السلطة نفسها. وبكلمة واحدة، فإن الديمقراطية أصبحت هي روح السلطة ومنهجيتها الجوهرية بامتياز. هذا هو السياق الحصري للشعار المشهور والمتداول بأن الديمقراطية هي سيادة الشعب؛ إلا أن السيادة بالمنظور الليبرالي، ليست ممكنةً إلا في حالة النظر إلى مفهوم الشعب (peuple) كمفهوم سياسي محضٍ، ولا علاقة له بالدين أو اللغة أو الانتماء الإثني، أو غير ذلك.

33- Alain Touraine: Qu'est ce que la démocratie ? op.cit p.26.

34- Ibid, p.171.

35- G. Burdeau: Le libéralisme, p.178.

36- John Hallowel: Les fondements de la démocratie, trad fran; Albert Bedarnides, eds Nouveaux - horizons 1988. Surtout « Démocratie et libéralisme», p.p107 -134.

يقول الكاتب، ص 107: "من الناحية التاريخية، فإن العلاقة بين الليبرالية والديمقراطية، علاقة حميمية، لأن الحكومة الديمقراطية الحديثة والليبرالية تطورتا بشكل مواز. لكل منهما جذور في القرن السابع عشر، ومنذ ذلك الوقت، فإن الديمقراطية – كشكل من الحكم – تغذت دائماً من الليبرالية وفلسفتها السياسية والاجتماعية".

يقول (G. Burdeau): "إن الشعب ليس معطى مادياً قابلاً للحساب، بل بناء مؤسس انطلاقاً من الواقع طبعاً، ولكنه يتسم بقصدية سياسية"[37]. إن الدولة الحديثة في الجوهر، تتشكل من: "شعب من المواطنين"[38]؛ بمعنى أفرادٍ ومجموعات اجتماعية خاضعة لنظامٍ سياسي واحدٍ.

ويعرف بول ريكور (P. Ricoeur) مفهوم الديمقراطية، من منظور مزدوج؛ أولاً: في علاقته مع مفهوم النزاع (conflit)، ثانياً: في علاقته بمفهوم السلطة (Pouvoir).

في المستوى الأول، فإن الدولة الديمقراطية هي ذلك النظام السياسي الذي لا يدعي: "إلغاءً للمنازعات، بل ابتكاراً للإجراءات المسطرية التي تسمح لهذه الأخيرة بالتعبير عن ذاتها وبالبقاء قابلة للتفاوض (لأن) دولة الحق بهذا المعنى، هي دولة المناقشة الحرة والمنظمــة"[39].

بالنسبة للمستوى الثاني؛ أي من حيث علاقة الديمقراطية بالسلطة، فإن الديمقراطية: "هي الجهاز الذي تكون فيه المشاركة في القرار مضمونة لعدد من المواطنين يتزايد باستمرار؛ إذن فهي ذلك الجهاز الذي ينقص في داخله البون بين الذات (sujet) والسيد (souverain)"[40].

وتعود أهمية هذا التعريف المزدوج لمفهوم الديمقراطية إلى تحديده له لا كواقع قائم وثابت، بل كدينامية اجتماعية وسياسية، سواء على مستوى الأفراد والجماعات أو على مستوى المؤسسات، بمعنى من خلال الاستعدادات والإمكانيات التي يسمح بها مجتمع معين ودولة ما في إطار تطبيق المفهوم على أرض الواقع، حيث تبدو الديمقراطية مجهوداً اجتماعياً وسياسياً متواصلاً.

من المؤكد أن هذه الاستعدادات مرتبطةٌ بالزمن؛ أي أنها في المقام الأول، منتوجٌ تاريخيٌّ كالليبرالية والديمقراطية في حد ذاتهما. لهذا، فإن السؤال الذي نطرحه، إنطلاقاً من هذه الدينامية التاريخية، هو كما يلي: هل يمكن لكل المجتمعات، وهي مختلفة من الناحية التاريخية، أن تتوفر على هذه الاستعدادات التي تسمح لها، بترسيخ القيم والثوابت الليبرالية، أو بعبارة أشمل، ترسيخ الثوابت المدنية، وهي تلف عدداً لا محدوداً من المكونات السوسيولوجية، على صعيد المجتمع والدولة والثقافة السياسية؟

37- G. Burdeau: Le libéralisme, p.187.

38- Ibid, p.190.

39- Paul Ricoeur: Du texte à l'action –Essais d'erméneutique2 ,Espris/Seuil , Paris 1986 op.cit , p.404.

40- Ibid, p.404.

إن الليبرالية منتوجٌ خاص بالمجتمعات والثقافات الأوربية الحديثة، إلا أن هذا المنتوج من الناحية التاريخية، تم تمريره أو تصديره أو فرضه على ما يسمى بالمجتمعات التقليدية؛ أي تلك المجتمعات التي ليست الموطن الأصلي لليبرالية.

4. الدولة القديمة والدولة الحديثة:

يعتبر جورج بالاندييه، أنه يمكن التمييز بين أربعة أنماطٍ من "التقليدانية" أو الفكر التقليدي، وذلك رغم أن هذه الأنماط مرشحةٌ للتزايد أو التداخل فيما بينها:

أولاً: التقليدانية الجوهرية (Traditionalisme fondamental)، وهي الفكر الذي يسعى إلى ضمان المحافظة على القيم والنماذج الخاصة بالممارسات الاجتماعية والثقافية الأكثر تجذراً في الاستمرارية.

ثانياً: التقليدانية الشكلية (Traditionalisme formel)، وتسعى إلى الحفاظ على المؤسسات والأطر الاجتماعية والثقافية، وأنماط العلاقات التي تم تعديل مضمونها. إنها لا تحافظ من الماضي إلا على الأشكال والوسائل التي يتم وضعها في خدمة منظوراتٍ جديدةٍ.

ثالثاً: تقليدانية المقاومة (Traditionalisme de résistance)، وهي أداةٌ للرفض. إذ إن التقاليد التي يتم تعديلها أو إحياؤها تخفي أشكالاً تعبيريةً معارضةً، ومبادراتٍ تسعى إلى القطيعة، وقد استخدمتها الشعوب التي تمت السيطرة عليها غالباً، من أجل إخفاء مطالبها السياسية المحضة تحت غطاءٍ دينيٍّ.

رابعاً: التقليدانية الزائفة (Pseudo traditionalisme)، وهي تلجأ إلى تقليدٍ يخضع للتسوية، من أجل أن تمنح معنى لواقع مضطرب، وتجعله أليفاً، من حيث تفرض عليه طابعاً مطمئناً[41].

يعتقد بالاندييه أن كل نمطٍ من أنماط التقليدانية، يقابله نمطٌ آخر من داخل الحداثة نفسها، إذ في مقابل النمط الأول، هناك التطرف (Intégrisme) والأصولية (Fondamentalisme) المحافظان. وفي مقابل النمط الثاني، هناك النزعة التحديثية التي تؤسس نوعاً من التحالف بين التغيير والاستمرارية. وفي مقابل النمط الثالث، نجد الفكر الارتدادي (Retraitisme) الذي يقود إلى القطيعة والتراجع، في حين يقابل النمط الرابع، كل فكرٍ اختزالي أو تلفيقي (Syncrétisme) قد يكون مستنداً على ثقافة هجينة ذات مسحة رومانسية[42].

41- G. Balandier, le détour, op.cit, p.167, (et), Anthropologie politique, 4è édition, Paris, P.U.F 1984, p.p202 -205.
42- Ibid, p.168.

من الواضح أن هذه التقابلات بين أنماطٍ فكريةٍ متباينةٍ من داخل التقليد والحداثة في نفس الوقت له دلالةٌ كبيرةٌ جدًّا، إذ يعبر عن الوضع المضطرب لسيرورة التحديث كما تم إنجازها بطريقة أو أخرى داخل المجتمعات التقليدية. وإذا كان هذا الأمر يعني أن التقليد ليس على الإطلاق طرفاً سلبياً أو ساكناً يسهل استضعافه، فذلك يعني بشكلٍ أكيدٍ، أن الحداثة في سيرورة التحديث اضطرت إلى التناسب مع بعض إكراهات التقليد، والتلون أحياناً بشكلٍ خفيٍّ ببعض ألوانه الخاصة، وفي الوقت ذاته، فإننا نجد بعض أنماط التقليد أو بعض مظاهر التقليدانية كوعيٍ خاصٍّ بالتاريخ، لا تعني ببساطة شديدةٍ ارتداداً نحو ماضٍ بائدٍ ومغلقٍ، بل انفتاحاً بطريقة أو أخرى، نحو متطلبات الحداثة وبعض إكراهاتها الكثيرة.

تعتبر المقاربة الفيبيرية للحداثة السياسية من أشهر المقاربات السوسيولوجية في هذا الموضوع، حيث يميز في تحليله العميق لمفهوم الدولة الحديثة ووظائفها المختلفة بين ثلاثة أنماطٍ للسيطرة السياسية، أو بعبارة أخرى، ثلاثة أسسٍ للمشروعية.

أولاً: "نفوذ "الماضي الخالد"؛ بمعنى سلطة التقاليد التي تستمد سموها من صلاحيتها المغرقة في القدم، وبالتالي، من خلال العادة المتجذرة في الإنسان، من حيث تجعله يحترمها. هذه هي "السلطة التقليدية"، تلك التي كان يمارسها البطريرك (Le Patriarche) أو السيد الأرضي في الماضي.

ثانياً: النفوذ الذي يكون قائماً على الطاعة الشخصية والاستثنائية لفردٍ ما (Charisme). تتميز هذه السلطة بارتكازها على الإخلاص الشخصي لمجموعةٍ من الرعايا، يضعون أنفسهم في خدمة أحدهم، يثقون بشكلٍ مطلقٍ في شخصه وقدراته الفائقة أو الخارقة. هذه هي "السلطة الكاريزمية".

ثالثاً: هناك السلطة التي تفرض ذاتها بناءً على الشرعية (Légalité). وبالتالي، ذلك الإيمان في كفاءة وصلاحية نظامٍ شرعي يرتكز على قواعد موضوعة بشكلٍ عقلاني. هذه هي السلطة كما يمارسها "خادم الدولة الحديثة"، وكل المالكين للسلطة بهذا المعنى"[43].

43- Maxweber: «Profession et fonction de l'homme politique» In le savant et le politique. Union générale d'édition, Plon, Paris 1959, p.102.

إن الأهمية التي يكتسيها هذا التصنيف الفيبيري لأنماط المشروعية السياسية، ليس مصدرها تفكيك كل الحدود الفاصلة بين أشكالها من الناحية التاريخية، بل رصده لها في ضوء أسسها الفكرية أو الفلسفية. فقد كان ماكس فيبر يبحث عن أسس المشروعية، باعتبارها تصوراتٍ فلسفيةٍ متباينةٍ للعالم، وهذا ما جعله يرصد بعمقٍ سوسيولوجي كبير خلفياتها الفكرية، ثم تبين له أن السلطة بشكلٍ عامٍّ تستمد سحرها وقوتها، ليس فقط من نوعية المؤسسات السياسية السائدة كأجهزةٍ لتثبيت الهيمنة بمدلولها السياسي أو الأيديولوجي، بل من نوعية المرجعيات المعيارية الراسخة في النسيج الثقافي والاجتماعي والطقوسي للمجتمع، وبالنتيجة، فقد كانت مقاربة فيبر تحليليةً، لا وصفيةً.

وحين كان ماكس فيبر يحلل أسباب المشروعية التي ترتكز عليها الدولة الحديثة، أو الأسس الروحية التي قام عليها النظام الاقتصادي الرأسمالي في أوربا؛ فقد تبين له أن هذه الأسباب وهذه الأسس توجد بشكلٍ عميقٍ في نظام القيم الذي كان قد بدأ يتطور في أوربا منذ القرن السادس عشر، حول الحرية والفرد، والأخلاق، والقانون، والإيمان الديني، إلى غير ذلك من المنظومات المعيارية التي عبرت عنها بشكلٍ نسقي الفلسفة السياسية الليبرالية.

لكن علاوةً على ذلك، فقد ألح ماكس فيبر كثيراً على أنه، سواء تعلق الأمر بقيام الدولة الحديثة أو بظهور نمط الإنتاج الرأسمالي؛ بمعنى سواء تعلق الأمر بحداثة الحقل السياسي أو بحداثة الحقل السوسيو- اقتصادي، فإن ذلك يعتبر نتيجة موضوعية لسيرورة تاريخية طويلة من تطور العقلنة، وبالتالي نتيجة لثورة في حقل العلوم الطبيعية والإنسانية على حد سواء، على اعتبار أن هذه الثورة بالذات أدت إلى وضع حدودٍ فاصلةٍ بين العالم الإنساني والعالم الطبيعي أو الميتا- طبيعي؛ بمعنى أن الشرعية العقلانية كأساس جديدٍ للسلطة في عصر الدولة الحديثة، لم تكن ممكنة إلا بعد تحقق هذا الانفصال القاطع بين حقلين معرفيين مختلفين من الناحية المرجعية والأداتية، بين معرفةٍ قائمةٍ على الدين أو الأسطورة أو الميتافيزيقا، ومعرفةٍ أخرى قائمةٍ على نظام العقل وقواعده.

إن هذا الانفصال الحاد هو الجوهر السياسي للحداثة، حيث إن تطور الدولة الحديثة، يعني أن النظام السياسي يستقي مشروعيته من التجربة التاريخية الملموسة للمجتمع، ومن رغبة الفرقاء السياسيين داخل هذا المجتمع، فتصبح الدولة تبعاً لذلك، تجسيداً أسمى للعقل كما سبق أن تصوره هيجل، في حين أن الدولة القديمة كانت حائزةً على مشروعيتها من الأسطورة أو من الدين؛ أي من سحر المقــدس وأوامــره القاطعة، أو فتاواه التي لا تقبل التمحيص البرهاني أو المناقشة العمومية المفتوحة.

ومن الواضح، وهذا ما يؤكده التصنيف الفيبري لأنماط المشروعية، أن الاختلاف بين المشروعية القديمة والمشروعية الحديثة، ينتج عن الاختلاف بين مرجعيتين: تستند الأولى على نظام مقدس من القيم والرموز التي تتعالى على الواقع، وتستند الثانية على نظام العقل كملك عمومي يخضع في الحقل التاريخي الملموس للمناقشة والإقناع والبرهنة، حيث يكون التعدد الديني أو الأخلاقي أو السياسي، وبالتالي التعدد الأيديولوجي بصفة عامة، خاضعاً وعاكساً لنظام العقل ذاته. وذلك هو السياق التاريخي الذي يعكس الانتقال من شكل الهيمنة القائم على سلطةٍ باترياركية أو كاريزميةٍ إلى سلطة حديثةٍ قائـمةٍ على الشرعية؛ أي على نظام العقل ومنطقه في توزيع السلطة وتداولها.

إن الاختلاف ينتج أساساً عن اختلافٍ بين أيديولوجيتين للمشروعية؛ تستلهم الأولى روحها من قيم التقاليد والأعراف التي تأتي من الماضي، وتستلهم الثانية روحها من قيم الحداثة السياسية، كما رسخت أسسها الفلسفة السياسية الحديثة.

إن هذا التحديد التاريخي والمفاهيمي لأيديولوجيتين مختلفتين للمشروعية، يتطلب تحديداً آخر لنمطين دولتيين مختلفين؛ هما: الدولة القديمة أو التقليدية والدولة الحديثة، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن سيرورة التحديث في المجتمعات غير الأوربية، كانت على المستوى التاريخي اندماجاً بين نمطين من الدول، سواء على الصعيد الإيديولوجي أو على صعيد المؤسسات السياسية. إن الصفتين، "قدماء" و"محدثين"، كما أثبتت ذلك سيرورة التحديث، "لم يعد لهما معنى كرونلوجي، بل تعنيان بنيةً ضروريةً للدولة، تقوم بالتماهي مع الزمن التاريخي"[44].

ويحيلنا مفهوم الدولة القديمة إلى ذلك النظام السياسي الذي: "تكون فيه الأولوية للمجموعة على حساب الأفراد، حيث إن هؤلاء لا يمكن أن يوجدوا إلا داخل أو عبر هذه المجموعة"[45]. ففي داخل الدولة القديمة، لا يمكن للأفراد إلا أن يذوبوا في الكل، حيث يمثلون فقط أجزاء لهذا الكل، وليس لهم أية استقلالية شخصية خارجه، والمجتمع التقليدي كمجتمع متجانس من الناحية الأيديولوجية، لا يحقق وجوده السياسي إلا من خلال سلطة عليا مشخصة في بطريرك أو زعيم كاريزمي، يمثل الرمز الأسمى للوجود الجماعي للمجتمع؛ بمعنى رمز وحدة المجتمع الذي لا يسمح للأفراد بممارسة أية استقلالية شخصية خارجة عن أوامره ومراقبته.

44- Maurice Barbier, La modernité politique, op.cit, p.2.

45- Ibid, p.p2 -3.

في الدولة الحديثة، وعلى العكس من ذلك تماماً، يوجد تقسيمٌ صارمٌ بين حقل الدولة وحقل المجتمع: "فمن جهة هناك الدولة بالمعنى الضيق، وهي المقابل للدائرة السياسية. ومن جهة أخرى، هناك المجتمع بالمعنى الحصري، وهذا ما نعنيه عادة بالمجتمع المدنـــي"[46].

لكن الحداثة السياسية، كما يـــــرى (M. Barbier)، لا يمكن تعريفها في مجتمع معين، بناءً على وجود حريةٍ سياسيةٍ تكفل للمواطنين حق المشاركة في شؤون الدولة ومسائلها، لأن هذه الحرية، من الممكن أن تكون موجودة حتى في ظل الدولة بمعناها القديم.

من المؤكد أن الحرية في الزمن القديم ليست هي الحرية في الزمن الحديث. لكن تاريخ الثقافة السياسية الحديثة، كما يرى (J. Rawls) ظل دائماً في هذه النقطة، يعكس: "ذلك الخلاف بين التراث الذي ينسب إلى لوك Locke الذي أعطى وزناً أكبر لما كان (B. Constant) يسميه "حرية المحدثين"[47]؛ بمعنى حرية الفكر والوعي والحق في الملكية، علاوةً على بعض الحقوق الفردية المرتبطة بدولة الحق والقانون: "وبين التراث الذي ينسب إلى (Rousseau) الذي يعطي الأولوية لـ "حرية القدماء"؛ أي لتكافؤ الحريات السياسية والقيم الخاصة بالحياة العمومية"[48].

إن الحداثة السياسية تكمن بشكلٍ أعمق: "في الفصل بين الدولة السياسية والمجتمع المدني؛ أي بين المجال العمومي والمجال الخاص، أو بين المواطن والفرد"[49]. وفي الحقيقة، فإن هذا الانفصال الحاسم بين مجال الدولة من جهة، ومجال المجتمع من جهة أخرى، يرتكز أنطولوجياً على انفصالٍ مؤكدٍ بين وجودين أو كينونتين: بين كائن مواطن ينتمي إلى دولة تتشكل من مجموعة من المواطنين من جهة؛ وبين كائنٍ فردٍ حقق أقصى درجة من الاستقلالية الشخصية، وينتمي إلى المجتمع المدني الذي يتشكل من مجموع الأفراد الذين ينتسبون إليه، من جهة أخرى.

إن الديمقراطية في الثقافة السياسية الحديثة: "لا تعمل على اختزال الكائن الإنساني في كونه مواطناً فقط، بل إنها تعترف به كفردٍ حرٍّ، مع حفاظه على الانتماء إلى مجموعاتٍ اقتصاديةٍ أو ثقافيةٍ "[50].

46- Ibid, p.3.

47- John Rawls, Libéralisme politique, op.cit, p.29.

48- Ibid p.29.

49- Maurice Barbier, op.cit, p.3.

50- Alain Touraine , qu'est ce que la démocratie ?, op.cit, p.29.

إن طبيعة العلاقات القائمة بين عالم الدولة وعالم المجتمع، معيارٌ جوهريٌّ وحاسمٌ في تعريف الحداثة السياسية، وبالتالي فطبيعة هذه العلاقات هي التي تقرر في وجود أو عدم وجود دولة مدنية بالمعنى الذي حددناه.

لقد عبرت سيرورة التحديث السياسي التي خضعت لها جل المجتمعات التي تسمى بالمجتمعات التقليدية عن ألفةٍ عجيبةٍ بين الحداثة السياسية والتقليد، وعن تعايش أدى إلى إنتاج نماذج دولتية، تتساكن فيها قيم التقليد والحداثة. وإذا كانت طبيعة التحديث السياسي تتحدد بناءً على نمط الدولة القائم، فإنها أيضا تكتسي سماتها الخاصة، في تناسب مع طبيعة المجتمع، وبالتالي مع طبيعة الأيديولوجيات السائدة التي تعتبر تمثلاتها الخاصة وأنظمتها المعرفية ذات أهمية بالغة في عملية التحديث؛ إذ يكون لها، مما لا شك فيه، دور فاعل في تحديد السمات الخاصة التي تكتسيها هذه العملية العسيرة، وبالتالي في بناء دولة مدنية أو دولة غير مدنية.

المصادر والمراجع:

عربية:

1. العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1993.
2. العروي، عبد الله، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، ط5، الدار البيضاء، 1993.
3. شوفالييه، جان جاك، تاريخ الفكر السياسي - من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط2، بيروت، 1993.
4. ظريف، محمد، النسق السياسي المغربي المعاصر- مقاربة سوسيو سياسية، دار أفريقيا - الشرق، 1991.
5. وثيقة الإعلان الفرنسي لحقوق الدولة والمواطن 1789، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية – مجموعة النصوص القانونية المتعلقة بالحريات العامة وحقوق الإنسان، 1999.

غير عربية:

1. Balandier Georges, Le détour: Pouvoir et modernité, éditions Fayard, Paris 1985.
2. Balandier Georges, Anthropologie politique, 4éme édition, PUF, Paris 1984.
3. Barbier Maurice, La modernité politique, PUF, Paris 2000.
4. Biddis Michael: Histoire de la pensée européenne 6 – l'Ere des masses. Trad. de l'anglais, G.Carasso et M.Sinux, éditions Seuil, Paris 1980.
5. Bouchard François: Introduction, In J.J Rousseau, Du contrat social, éditions. Eglof, Paris 1946.
6. Burdeau Georges: Le libéralisme, Seuil, Paris 1979.
7. castoriadis Cornélius: Domaines de l'homme- les carrefours du labyrinthe II, éd Seuil, Paris 1985.
8. Hallowel John: Les fondements de la démocratie, trad. française ; Albert Bedarnides, eds Nouveaux - horizons 1988. Surtout «Démocratie et libéralisme».
9. Laroui Abdallah: Islamisme, modernisme, libéralisme, centre culturel arabe, Casablanca 1997.
10. Locke John: Deux traités du gouvernement, trad. Bernard. Gilson éditions

Vrin, Paris 1997.

11. Rawls John: libéralisme politique, trad. de l'anglais, Catherine audard, ed P.U.F, Paris 1995.
12. Ricœur Paul: Du texte à l'action –Essais d'erméneutique2, Esprits/Seuil, Paris 1986.
13. Rousseau Jean Jaques: Du contrat social, présentation, F. Bouchard, éditions. Eglof, Paris 1946.
14. Touchard Jean: Histoire des idées politiques. 2 – du XVIIe siècle, à nos jours P.U.F, 8ème édition, Paris 1981.
15. Touraine Alain: Qu'est ce que la démocratie? Fayard, Paris 1994.
16. Touraine Alain: Production de la société, Seuil, Paris, 1973.
17. Weber Max, Le savant et le politique, Union générale d'édition, Plon, Paris 1959.



المناسبة بين القيم الدينية والقيم الإنسانية

توفيق فائزي*

ملخص:

تحمل القيم الإنسانية معنى خاصّاً؛ فهي تدل على ما أُعلي من شأنه لكونه يحقق الخير للإنسان في هذا العالم. أما القيم الدينية، فتدلّ على ما أعلى الدين من شأنه لكونه يحقق خير الإنسان، بإضافة اعتبار الغيب. وخصوصية كل نوع تجعله يقف في مواجهة الآخر مواجهة الأضداد.

سنسعى في هذا البحث إلى بيان ما تتميز به الحقيقة الدينية، وكيف تجسَّدت تاريخيّاً. وسيكون الإسلام منطلقنا للتمثيل، وسيكون مدخلنا للبحث كلامياً، انطلاقاً من ذلك الجدل الذي نشأ بين المتكلمين للبحث عن معنى الكلام الإلهي.

ورغم ما بُذل من جهد لجعل الحقيقة الدينية فوق الزمان، لكن قُدِّر لهذه الحقيقة أن تغترب فتنتج تشريعات ومؤسسات ولغات.

لذا سنبيِّن أن القيم الإنسانية لن تجد نفسها في مواجهة القيم الدينية، وحدها، بل في مواجهة القيم الثقافية التي يُعتبر الدين أحد منابعها الأساسية.

******

1. تأسيس القيم الدينية: مثال الإسلام

1. 1. الكلام الإلهي وتحدُّد الحقيقة الدينية:

إذا كان الفلاسفة المسلمون كالفارابي (290ـ339هـ) وابن سينا (370ـ427هـ) وابن رشد (520ـ595هـ) قديماً قد اختاروا مسلكاً خاصًّا، فاعتبروا أن اللغة الدينية ليست سوى لغة رمزية تُعبِّر بصورة غير مباشرة عن الحقيقة الفلسفية التي يكتشفها الفيلسوف بعقله، وفق تصور خاصٍّ للعقل، فعدُّوا الكلام الإلهي مجازاً، فجانبه الخبري يتضمن تمثيلات وجب تأويلها، وإرجاعها إلى حقيقتها التي يكتشفها العقل[1]، وجانبه الإنشائي الذي هو أمر ونهي أُوِّل تأويلاً، فجُعل بدلالات

*باحث مغربي.

1ـ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص131.

كونية ليدلا على التسخير الإلهي للكائنات[2]؛ فإن المتكلمين بأخذهم عبارة الكلام الإلهي مأخذ الجِدّ قد نبَّهوا إلى إمكانيات أخرى للتعامل مع الحقيقة الدينية. ويدل الجدل الواسع بينهم عن سبق فطنتهم بأهمية التمييز بين ما هو الزمني والأزلي في الحقيقة الدينية.

ولكن الأفق الإنساني يجعل الإنسان يسأل بعد القَبول، ماذا يريد منِّيَ الكلام؟ ونود أن نرتقي كما ارتقى المتكلمون إلى السؤال: ما الكلام؟ أهو المعنى أم اللفظ؟ ثم هل هو خبر أم إنشاء؟ إن الأمر يرجع في الحقيقة إلى أن نعرف أن هناك رسالة، ثم نتساءل عن طبيعة هذه الرسالة، وعن الجوهري فيها والعرضي. وما دام الأمر يتعلق برسالة دينية نتساءل: ما هو السرمدي فيها، وما هو المتغير التابع لأحوال الزمان؟ أولئك الذين ذهبوا إلى أن للكلام الإلهي معنى أزلي[3] كأنما أرادوا أن يسلكوا نحو الشريعة، نحو المصدر الذي يصدر منه كل ما سيُفصَّل من المعاني الجزئية في القرآن وغيره من الكتب السماوية، ما دام ذلك المعنى قد تجسد في التوراة والإنجيل أيضاً؛ فاعتبار الكلام الإلهي معنى واحداً أزليًّا، يجعلنا نرتقي من الألفاظ إلى المعاني، ومن المعاني إلى معاني المعاني، ومن هذه إلى معنى المعاني كلها. ارتقاء من منازل يتخلخل فيها المعنى إلى منزلة الكثافة المطلقة. ولكن هل بالإمكان أن نبلغ إلى أن ندرك مطلقاً تلك الشريعة؟ إن المشكلة هي أن المعنى الأول مما يستحيل تحديده، فكلما سمونا من الألفاظ والمعاني التفصيلية إلى المعنى الأول، كلما اشتبهت المعاني حتى نصل إلى اشتباه مطلق، وأفلتنا الذي كنا نسعى إلى إدراكه. هو عبارة عماذا؟ أرقى ما نصل إليه هو أن نضعه في إحدى قسميْ الكلام: خبر أو إنشاء. هل جوهر الدين أن يخبرنا بشأن ما، بحقيقة نهائية؟ وما هو هذا الشأن؟ ولكن ما قيمة الخبر إن لم يتبعه فعل؟ هل جوهره إنشاء؛ أي أن يدفعنا نحو الفعل؟ ولكن ما المطلوب منا أن نفعل؟ وما هو الأمر الإلهي الأزلي؟ أهو أن تقع منا الطاعة، وهذه قيمة القيم ولكن كيف؟ أو أن يكون هو: افعل ما يمليه عليك عقلك العملي، فيكون نور عقولنا داخلنا هو نفسه النور الإلهي وقد داخلنا، فيكون هو المعنى الأزلي الهادي إلى سواء السبيل. أذلك المعنى مما اغترب في شرائع الأديان؟ ولكن قد نتيه إن بحثنا عنه في تلك الشرائع، إن لم تكن لدينا صورة نموذجية (دينية أو إنسانية)[4]، ونجد أنفسنا بين شرائع ماء لا ترجع إلى شريعة واحدة. وقد يبلغ بنا الأمر إلى إنكار وجود ذلك المعنى، فنجعل التجربة التاريخيَّة هي الوحيدة التي ُيستند إليها لاستنباط ما يجب فعله مستقًى من تجربة يعتبر الإنسان مصدرها الوحيد؛ فهو

2ـ شرف الدين التلمساني، شرح لمع الأدلة، تحقيق السيد محمد سيد، القاهرة، دار الحديث، 2009، ص118.

3ـ وهذا الرأي لابن كُلاَّب (وهو ممن تنسب إليه الكلابية، وممن رد على المعتزلة، تـ حوالي 241 هـ) يُنظر ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق السيد محمد السيد وسيد إبراهيم صادق، القاهرة: دار الحديث، 2006، ج1، ص253.

4ـ يمثل ابن عربي الرأي الذي انطلق من صورة نموذجية دينية قديماً، ويمثل هيجل الرأي الذي انطلق من صورة نموذجية إنسانية، وإن كان أثر الصورة الدينية المسيحية بارزاً فيها.

الذي يوهم نفسه أن هنالك معنى، وهو الذي يمنح المعنى نفسه، ويوهم أن هنالك رسالة مرسلة من مكان آخر.

قد يُركن إلى ما يُفترض أن ذلك المعنى تجسد فيه من الآثار بصورة نموذجية، وهي الكتب السماوية وليس القرآن إلا أحدها، والقرآن هو الذي يُركن إليه في الأخير لما أصاب الكتب الأخرى من التحريف. من هنا تأتي مشروعية اعتبار الكلام الإلهي لفظاً، أو هو معانيه التفصيلية، فبالتعلق باللفظ وبالمعاني التفصيلية نخرج من عدم التحدّد إلى التحدّد، ذلك المعنى يتجسد في أحد قسميْ الكلام خبر أو إنشاء، خبر وإنشاء. خبر عماذا؟ عن آراء دينية وجب أن يُصدَّق بها، والإنشاء طلب لإنجاز أفعال. وإنجاز الأفعال بذلك في تبع للآراء المُصدَّق بها. وقد نبَّه المتكلمون إلى وجود أقسام أخرى للكلام، يمكن أن ينفصل بها المعنى الأول كالوعد والوعيد[5]، وعدٌ للمصدِّق بالآراء ولمنجز الأفعال بالثواب، ووعيد لمن لم يستجب بالعقاب.

وتتجلَّى الحقيقة الدينية في الإخبار بأمور لا يقع عليها النظر؛ فهي تنتمي إلى ما يمكن تسميته بالغيب الأخير، بحقيقة وراء العالم المشهود، بحقيقة الخَلق في مثال الإسلام. هناك كائن أوجد العالم هو واحد لا ثاني له، وهو الذي خلق الإنسان، وكرَّمه وسخَّر له العالم، وتستوجب هذه الحقيقة الشكر لهذا الخالق بالعبادة. ويمكن اعتبار العبادات عبارة عن استجابة الإنسان الأخلاقية لهذه الحقيقة الغيبية، وتعبير رمزي عن شكر المنعم الغائب، وتخلُّق تجاه الخالق. فالدين هو الطاعة، الطاعة المطلقة للخالق، وكل القيم الدينية تستمد طبيعتها من هذا الشرط الأول، والطاعة تكون من الإرادة الإنسانية للإرادة الإلهية، لأوامر هذه الإرادة. ولكن ما مدى هذه الطاعة وما الحد الذي تبلغه؟

ويقع التقابل في الإسلام بين المؤمن؛ أي بمن قبل بالشكر فالطاعة، وبين الكافر الذي لم يقبل بهما، هذه الثنائية ستولِّد تقابلاً بين جماعة المؤمنين التي تربط بينها رابطة المحبة الدينية وبين جماعة الكفار. والشعور المُحرِّك للمتدين هو الرغبة في الجزاء الأخروي، وهو الرغبة عن العقاب الموعود به في عالم آخر، وهي التقوى أو الخوف من الله ومن حسابه وعذابه يوم القيامة. إن الخير المعتبر هو الخير الأخروي. ولكن هل يعني هذا أن الخير الدنيوي قد أُسقط؟ هل يعني أن خير الإنسان في هذا العالم غير معتبر؟ هو خير معتبر، ولكنه في تبع لخير أخروي، فيكون خير الدنيا إنجازاً لخير الآخرة. فبطاعة الخالق تتحقق مصلحة الإنسان المؤمن في العالمين، مع اتباع خير هذا

5ـ عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ، ص306ـ307.

العالم لخير العالم الآخر. كل الخير المحدود بحدود الزمن الموهوب في هذا العالم يُراد به إنجاز خير غير محدود في العالم الآخر. ونجد النظام القيمي الإنساني مشتبهاً في الدين؛ فهو ليس نظاماً قيميّاً إنسانيّاً خالصاً، إنه يقوم على الإعلاء من شأن الإنسان المؤمن بالحقيقة الدينية وتفضيل المشارِك في تلك الحقيقة على غير المشارك فيها. وتتأسس العلاقة الأخلاقية مع الآخرين وفي هذا العالم على العلاقة مع الله؛ فالإحسان إلى الناس هو إحسان إلى الله مبدئياً:"من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة" سورة البقرة، الآية 245. وتُنجز، بذلك، الكثير من القيم الإنسانية بصورة غير مباشرة بفضل الدين.

لنقل باختصار، إن القيم الدينية لا يكون فيها الإنسان غاية في ذاته، بل وسيلة لقيم التخلّق مع الخالق، ولكن تتحقق القيم الإنسانية بصورة ما، ليست مباشرة، بل بتوسط القيم الدينية.

القيم الدينية هي التي كان لها الغلبة في الزمن الإسلامي، ووجدت من يدعمها على مستوى التأصيل لطبيعة ما هو أخلاقي، أو بعبارة القدماء ما هو حسن أو قبيح، وكان الانتصار للمذهب الذي يرى أنهما لا يتحددان عقلاً.

1. 2. الإرادة الإلهية أساساً للأخلاق:

إن تأسيس القيم على الدين يستلزم أن عقل الإنسان غير قادر على تمييز الحسن من القبيح مستقلاًّ بذلك؛ فالحاجة ضرورية إلى أن تأتيه رسالة من عالم الحقيقة المطلقة لتخبره بالغيب الأخير المتعلق بحقيقته الإنسانية النهائية التي لا تقف عند المشهود مما يدركه بحواسه أو عقله، ولا تقف عند الشاهد من ملكاته، بل تنتقل إلى غيبها (الروح). خبرٌ مقتضياته أن يأتمر بأوامر خاصة تحقق له الخير المطلق، لأنه يجمع بين خير الدنيا (حتى وإن ظهر في الشاهد أنه شر) وخير العالم الآخر. ولقد أنتج هذا رؤية خاصة لماهية الخير والشر، وللحسن والقبيح.

ما زال الجدل حول مسألة الأساس الذي يقوم عليه الحسن والقبح العقليان؛ أهو أساس الإرادة أم أساس العقل، قائماً ممتدّاً في الفكر الحديث والمعاصر، كما سنرى، ولقد كانت الغلبة قديماً للرؤية التي اعتبرت أن الحسن والقبيح لا يحددهما إلا المشرع المطلق: الله؛ إذ اشتد النزاع الفكري (الكلامي) بين المدافعين عن إمكانية توصل العقل إلى تمييز الحسن من القبيح، وبين من يرى التمييز غير ممكن إلا أن يُسلَّم للدين في ذلك. واحتجَّ أصحاب مذهب الإرادة الإلهية، شاهداً، ببيان نسبية الحكم بالحسن والقبح؛ فالحكم بهما إضافي، ما دام كل إنسان ينطلق من ذاته فيحكم بأن أمراً ما حسنٌ إذا وافق غرضه، وقبيح إذا لم يوافقه. وقد يخفى الغرض فيُظن أن الأمر راجع إلى ذات ما هو قبيح أو حسن، وليس السبب في الحقيقة إلا نزوعيّاً كما يبين أبو حامد الغزالي (450

ـ505 هـ) في قوله هذا:"فإذا تنبَّهت لهذه المثارات، فنرجع ونقول: إنما يترجح الإنقاذ على الإهمال (يقصد الغزالي إنقاذ شخص يوشك على الغرق) ـ في حق من لا يعتقد الشرائع ـ لدفع الأذى الذي يلحق الإنسان من رقة الجنسية، وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه. وسببه: أن الإنسان يُقدِّر نفسه في تلك البَليَّة، ويُقَدِّر غيره مُعرضاً عنه وعن إنقاذه، فيستقبحه منه، لمخالفة غرضه، فيعود ويُقَدِّر ذلك الاستقباح من المشرف على الهلاك في حق نفسه، فيدفع عن نفسه ذلك القبح المتوهم"[6].

ومن هنا يتميَّز ما هو موجود عن الحكم بأنه قبيح أو حسن[7]؛ فالقتل وجوداً غير القتل حكماً بأنه حسن أو قبيح. فقد يكون حسناً للبعض قبيحاً للبعض الآخر. وهذا ينقض اعتبار الخصوم أن الحسن والقبح ذاتيان؛ أي أنهما صفتان قائمتان في الأشياء التي توصف بأنها حسنة أو قبيحة. وهل العقل مضطر لمعرفة الحسن وتمييزه عن القبيح؟ وهل الناس مجمعون على التمييز بينهما؟ كل اتجاه الرؤية الإرادية سيكون نحو إبطال الأمرين؛ أي الاضطرار والإجماع. ليس العقل مضطرّاً لمعرفة ذلك، ولما كان المجادلون، وهم المعتزلة في سياق حديثنا، قد اعتبروا الشرع موافقاً للعقل جودلوا بأن الشرعيَّ يأتي بما لا يستحسنه العقل، وجودلوا بأن الحاجة إلى تقديم الأدلة، وواقع الحجاج في هذا الأمر دليلان على انتقاض الإجماع. وقد يُجمع الناس على خطأ، وقد يكون استحسان العقل لا بسببه هو، بل بسبب الاعتياد، أو بسبب سبق الشرع الذي استحسنه فنُسي ونُسب إلى العقل[8].

ذلك حجاج طويل واستفراغ للجهد كبير كان معناه أن يوضع الشرع فوق العقل، ويُرسَّخ لقيم الطاعة والتسليم، وحتى من كان مدافعاً عن العقل رجع إلى التسليم والطاعة، ما دام قد آمن أن الشرع لا يأتي بما يخالف العقل. ووجدت القيم المؤسَّسة على الدين من الجدل الكلامي ما يدعمها فكرياً، ولكن الفقهاء هم من سيعمل على جعل هذا الأمر الفكري أمراً عملياً، وسيحرصون على جعل الطاعة أمراً تنفيذياً مستمرّاً في الزمن[9].

6ـ أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997، ج 1، ص118.

7ـ ونجد هذا التمييز عند ديفيد هيوم، حيث ميز « Is » عن « Ought » باعتبارهما صنفين متمايزين، ولا يمكن اختزال الثاني في الأول، فالوجود مميز عن أحكام القيمة.

8 ـ أبو حامد الغزالي، المستصفى، مرجع سابق، ج 1، ص116.

9ـ والذي يدل على ذلك هو أن فقهاء الشافعية والمالكية مذهبهم العقدي هو الأشعرية وفقهاء الحنفية ماتريديين، وهي أشعرية غير خالصة، ينظر:

Chafik Chehata, « Etudes de philosophie musulmane du droit. I. Logique juridique et droit musulman », In Studia Islamica, No. 23 (1965). pp. 5-25, p.14.

1. 3. تفصيل الفقهاء للأمر الإلهي

تَعلُّق الفقهاء كان بالأمر الإلهي، وقد فُصل تفصيلاً ليس في القرآن فقط بل في السنة التي اعتبروها إنجازاً نموذجياً لذلك الأمر. ولكنهم أضافوا مصادر أخرى كالإجماع والقياس. ذلك الأمر وقد فُصل تعلق بعضه بالعبادات وبعضه بالمعاملات. سيُعد ما ورد في القرآن وما أنجزه الرسول وأصحابه نموذجاً يقاس عليه في تفاصيله لا انطلاقاً من مبادئه، فكما لو أن الفقهاء استبدلوا مكان الشريعة نظاماً اصطناعياً لتفريق الماء.

ويشير حصر مصادر التشريع عند الفقهاء في مرحلة متأخرة، مع الشافعي بالخصوص، في المصادر المذكورة آنفاً إلى ما انتهى إليه الإعداد لتشكيل آلة لاستكثار الأحكام المتعلقة بالأزمان المتعاقبة. وذلك طلباً لتكون الطاعة للإرادة الإلهية موصولة عبر الزمن، ويشهد ذلك الإعداد للجهد الذي بُذل لتكوين آلة تأويلية خاصة، ما زالت تشتغل إلى الآن، غايتها توليد الأحكام، هي آلة أو هي رحم تلد الأحكام وطُلب من هذه الرحم رعاية المسلمين وحمايتهم داخلها بعد الاطمئنان إلى أن المعنى الإلهي والحقيقة الدينية قد حُفظا في الكلام الإلهي الذي هو القرآن وفي السنة المروية؛ فجُعل من جسميْ النصين جسماً واحداً. وإذا كانت كل عملية تأويلية تتطلب الجواب عن سؤال السند: هل القول الذي سنقوم بتأويله صحيح السند؟ فقد كان السعي لتصحيح السند أو لنقل كان السعي لتحديد جسم النص. أما القرآن، فقد كان الحرص أكثر على تصحيح سنده منذ اللحظات الأولى، فما دام الإيمان كان قائماً على التصديق بأن القرآن كلام الله وليس كلاماً بشريّاً، وبالتبع ليس كلام الرسول الذي يُبلِّغه؛ فقد كان الحرص على الحفاظ على اللفظ القرآني. هذا الأمر اختلف مع الحديث النبوي، ما جعل جسم الأحاديث النبوية جسماً ما زال شكله غير محدّد إلى الآن. ولن نخوض في الجدل القائم عن مدى صحة المرويِّ عن النبي، ولكن نشير إلى أن جهد المُحدِّثين لا يُنكر، جهدهم في تقوية اليقين بنسبة المروي إلى النبي والتمييز في الأقاويل المروية بين المتواتر والآحاد، وبين الصحيح والحسن والحسن الصحيح وبين الضعيف والموضوع...وتمييزهم بين المتواتر باللفظ والمتواتر المعنوي...كلها تمييزات تجعل من مشكلة صحة المنقول شبه مشكلة[10]. أما الإجماع، فرغم الاختلاف حوله، فللأخذ به مصدراً من مصادر التشريع دلالة خاصة تراعي ما للاتفاق بين جماعة المسلمين من قدرة لا توجد لأفرادهم في ضمان الفهم عن الشارع. أما القياس(بأنواعه وشروطه)، فوظيفته توسيع دائرة الحماية مما تأتي به تقلبات الدهر من خلال القياس على أمثلة الأحكام في اللفظ القرآني ولفظ الأحاديث. والوظيفة التي تتحقق هي الحماية بالقرب مما آمن به المسلمون من أنه الحقيقة الدينية. ولما اطمأن الفقهاء (اطمئناناً ليس نهائياً لاختلافهم في المصادر) إلى مصادر

10- Wael Hallaq," On the Authoritativeness of Sunni Consensus", In International Journal of Middle East Studies, Vol. 18, No. 4 (Nov, 1986), p.p427-454

الشريعة عملوا على وضع قواعد لفهم الخطاب (القرآني بالخصوص)، وتمييز مستوياته، كمستويات غموضه أو مستويات وضوحه، ومجازه وحقيقته وخاصه وعامه، وتمييز قوة الخطاب الإنشائية فمُيِّز بين ما هو مُلزَم به وما هو غير ملزم به.

1. 4. زمنية الفقه الإسلامي:

وإذا كان تشكل الآلة مما كان وظيفته وضع قواعد نهائية اعتُبرت فوق التاريخ، لأنها حامية الحقيقة الدينية، فإن طبيعة الأشياء تجعل من تشكل هذه الآلة تاريخاً وقصة؛ ولم تكن هذه القصة بسيطة الأحداث، بل مليئة بالحوادث وبالانعطافات. ورغم الاختلاف بين الباحثين حول أصدق قول تاريخي يروي حقيقة ذلك الواقع، فإن الأقاويل التاريخية التي تروي تاريخ الفقه الإسلامي تؤكد زمنية تشكل الفقه، من زمنية تشكل أدواته المنهجية وتمييزاته المفهومية ومبادئه ومُسَلَّماته التي انطُلق منها. إن بناء منهج للتشريع لم ينفك عن زمن تم الانتباه فيه بالتدريج إلى تفاصيله، ووقع في أثناء ذلك ما وقع من الجدل والمخاصمة والاختلاف حوله، ما يجعل لتاريخ التشريع في الإسلام انعطافاته وممكناته. ولا يُنكر ما كان من أثر الجغرافيات الثقافية من التأثير على المضامين وحتى على الأدوات المأخوذ بها، حتى ذهب بعضهم إلى أن الطور التأسيسي للفقه "المحمدي" بداية من القرن الثاني الهجري كان مع عمل الأمويين التشريعي، وكان هناك ما كان من التأثر بشرائع الأمم الأخرى كالشريعة البيزنطية (أو الرومانية) أو الشريعة الساسانية وغيرها. وكان لذلك العمل أثر في المذاهب الفقهية التي نشأت بعد. ولما كان ذلك العمل التشريعي مختلفاً حسب المناطق الخاضعة لحكم الأمويين، أثَّر ذلك في اختلاف هذه المذاهب[11]. ولا يُنكر أيضاً أن مؤسسي المذاهب كان لهم الأثر البالغ في تشييدها بمعية تلامذتهم، فلا يصح نكران جهد الأشخاص[12]، ولكن لا يُنكر أيضاً تأثير المحيط الثقافي في أولئك الأشخاص. ثم إن الجهد كان جماعياً للبناء، واستمر تعاظم المذهب، وانضافت إليه الفتاوى الفقهية التي هي ألصق بالواقع والضامن لاتصال التشريع بنوازل الزمان[13]. ولم تكن المذاهب الفقهية التي قُدِّر لها البقاء، وهي المذاهب الأربعة المشهورة، هي الوحيدة، بل كانت مذاهب أخرى فنيت؛ ولبقاء بعضها ولفناء بعضها الآخر عوامل ذكرها وائل حلاق، وهي:

1. السند السياسي، فبعض المذاهب استمرت لوجود دعم (مادي أو غيره) من جانب الحكام لها (دعم العباسيين للمذهب الحنفي، ودعم الطولونيين للمذهب الشافعي) وبعضها لم يستمر لضعف ذلك الدعم.

11ـ Joseph Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford: Oxford University Press, 1979, p.190.

12ـ Wael B. Hallaq, “From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation” In Islamic Law and Society, Vol. 8, No. 1 (2001), p.p1- 26.

13ـ Wael Hallaq, “From Fatwās to Furû': Growth and Change in Islamic Substantive Law” In Islamic Law and Society, Vol. 1, No. 1 (1994), p.p29- 65.

2. الموازنة بين النقل والعقل، فتغليب أحدهما على الآخر عامل مؤثر في الزهد عن المذهب. يُفَسَّر فناءُ مذهب كل من ابن حزم (384ـ456 هـ) وأبي ثور(تـ246 هـ) بغياب تلك الموازنة.

3. اعتناق مذاهب كلامية تملك قبولاً شعبياً، كاعتناق الحنفية الماتريدية وانفصالهم عن الاعتزال. أو أخذهم ببعض آراء المرجئة التي لقيت قبولاً من حديثي العهد بالإسلام في خراسان وبلاد ما وراء النهر.

4. غياب تفرد في المذهب يميزه عن المذاهب الأخرى، كعدم تفرد مذهب ابن المنذر (تـ318هـ) عن مذهب الشافعي (150ـ204هـ)، أو مذهب الأوزاعي (88ـ157هـ) عن مذهب مالك (93ـ197هـ)[14].

إن ما سبق ذكره، يؤكد زمنية الفقه الإسلامي، وامتلاء تاريخه بالممكنات، وخير ما نعالج به هذه الزمنية هو الاعتراف بها، وجعل تاريخ الفقه كتاباً لا ننفك عن قراءته طلباً لأجوبة عن أسئلة تتجدد كلما صارت الأزمنة غيرها.

1. 5. استعمال العقل في التشريع والعودة لتجريد مقاصد الدين:

هل يعني تأسيس السيادة للشرع، أن العقل قد اختفى بمجرد وضع آلة استخراج الأحكام وإعمالها، فيصير الإنسان في كامل التبعية لما يأتي من هناك؟ هل أُعدم العقل والإنسان والزمن بمجرد أن ركبت الآلة التي نتحدث عنها؟

بمجرد التذكير بالجدل الذي ذكرناه سابقاً حول طبيعة الحسن والقبيح، يتبين أن الأمر جودل نظرياً في علم الكلام، وأن المعتزلة بانتصارهم لقدرة العقل على تحديد طبيعة الحسن والقبيح، باعتبارهما صفتين ذاتيتين وبقولهم إن الإنسان مسؤول عن أفعاله قبل أن يرد الشرع، قد وضعوا الإنسان في المركز نظرياً. هذا عن الجدل الكلامي، ويهمنا أن نعرف أيضاً ما كان عليه الأمر في التحويل العملي لهذا الأمر النظري. إن اتساع مجال الرأي وتحوله إلى مدرسة فقهية تقابل مدرسة أهل الحديث مؤشر آخر على اعتبار العقل، حتى تحول الأمر إلى مصدر للتشريع، هو الاستحسان، وإذا كان في البداية متحرراً من الاستناد إلى النص، إلا أنه ما فتئ أن تحول إلى استحسان يسنده الشرع[15].

14ـ Wael Hallaq, The Origins and Evolution of Islamic Law, New York: Cambridge University Press, 2005, p.p 168-171.

15ـ Ibid, p.144.

ويدل وجود مصادر أخرى، كالمصلحة المرسلة وغيرها أخذ الفقهاء للخير الزمني بعين الاعتبار. واستخدام القياس ذاته بأنواعه، دالٌّ على الطريقة التي كان يُستجاب بها لأسئلة الواقع المستجدة، وليس القياس قائماً على توليد الحكم في المستجِد إلا بعد معرفة العلة المنصوص عليها أو استنتاجها، إن لم يُنصَّ عليها. والعلة في غالب دلالتها هي الحكمة. ورغم أن توليد الأحكام كان بقياس التمثيل، فكان النتاج أحكاماً تفصيلية تمثيلية، مما يجعل الفقه الإسلامي فقهاً للفروع، إلا أنه كانت هنالك لحظة العودة للقواعد الكلية؛ فتولد مبحث جديدٌ من مباحث الفقه هو ما يسمى بالقواعد الفقهية، وهو خلاصة للأحكام الفقهية. هي القوانين التي تحررت شيئاً ما من التفاصيل واكتسبت صفة الكلية، ويحتاج بعضها إلى المراجعة كمراجعة قاعدة: "لا اجتهاد مع وجود النص"[16].

وأفضل مساهمة في العودة إلى مورد الشريعة، وترك اتباع الفروع والاهتمام بها، وتغيير الوجهة لبلوغ أعالي ما تصدر عنه تلك الفروع كان مع فكرة المقاصد، وهي فكرة فصَّلت أكثر مضمون ذلك المقصد الأول جاعلة منه مقاصد ومعاني كلية. والمقاصد هي في وضع أوسط بين تجرد المعنى الأول وبين تفصيل الأحكام التشريعية التفصيلية في القرآن والسنة، فانتهى الأمر إلى استنباط كليات الشريعة، وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل[17]. كليات استُنبطت من جزئيات الأحكام. ولذلك، فهي لا تخرج عن مقاصد تم التصريح بها داخل النصوص موضوع الاستقراء، ويدل مقصد حفظ الدين أن التبعية في كل الأحوال ستكون للدين؛ فحفظ باقي الكليات لا يكون خارج حماية الدين. ونتساءل هل معرفة المقاصد يُغني عن العودة إلى تفاصيل الأحكام لمعرفة كيفيات الحفظ؟ لا شك أن الحفظ في زمن سيادة الحقيقة الدينية سيكون تابعاً لما جاء من تفاصيل الأحكام التي اعتبرها الفقهاء قطعية، وإن كان مجال طلب كيفيات أخرى سينفتح، إذا لم يتضح خطاب الشارع. وفي كل الأحوال، فإن جعل حفظ الدين مقصداً، وقد عده البعض المقصد الأول[18]، سيجعل من الشرع لا من العقل هو المحدد لكيفيات حفظ الكليات الأخرى غير الدين.

1. 6. إنسانية الشريعة الدينية:

يُعلم أن التشريع عند الفقهاء كان بقياس التمثيل، وهذا القياس يكون على أمثلة الأوامر التشريعية التي وردت في القرآن أو السنة، وهي أوامر تشريعية تفصيلية؛ فالقرآن أو السنة لم يأتيا في صورة قواعد كلية. فهل كانت هذه الأوامر التفصيلية قاطعة مع الأوامر السابقة لظهور الإسلام؟

16ـ Mohammad Hashim Kamali, “Legal Maxims and Other Genres of Literature in Islamic Jurisprudence”, Arab Law Quarterly, Vol. 20 No. 1 (2006), pp. 77-101, p.100.

17ـ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، بيروت: دار الكتب العلمية، (بدون تاريخ) ج 2، ص8.

18ـ أحمد الريسوني، مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، 1995، ص58.

أليست أوامر الإسلام تُعتبر واصلة لبعض الأوامر السابقة كبعض أعراف العرب في الجاهلية، رغم القطع مع بعضها الآخر وتأسيس أوامر تشريعية جديدة؟ لا يمكن الادعاء أن لحظة الإسلام كانت لحظة القطع المطلق المستحيل مع الماضي، والإسلام بآرائه وقيمه وتشريعاته صادف بنى اجتماعية واقتصادية وسياسية لم يهدمها كلية، بل هدم بعضها وعدّل بعضها وحافظ على بعضها الآخر؛ إلا أن ما سيُعدُّ شرعاً إلهيّاً قد صار في كل الأحوال هو المعيار في الحكم في قبول أو رفض الشرائع الأخرى، وهو ما جعل مصدراً جديداً من مصادر التشريع في الإسلام يأخذ مكانه بين المصادر الأخرى، وإن كان في صورة إشكالية، وهو شرع من قبلنا[19]. فلا ينبغي أن نعتبر التشريع في الإسلام مجرد جمع وتلفيق لشرائع السابقين شرائع أهل الكتاب أو شرائع العرب في الجاهلية أو شرائع الأمم التي صادفها المسلمون عند غيرهم من الأمم التي فتحوا بلدانها. ولا ينفك التشريع عند الفقهاء عن الاعتراف بوجود سيادة جديدة مؤسسة لسلطة تشريعية، حيث سيستمد كل استنباط جديد للأحكام عبر الزمن مشروعيته منها. ومن هنا تأتي دلالة ذلك الجدل الكلامي الذي كان بين المعتزلة والأشاعرة، وهو خلاف عن طبيعة الشرع، واعتبر الأشاعرة أن طبيعته تتحدد باللحظة التي تأسست فيها سلطة جديدة وسيادة جديدة، وليسوا يرجعون إلا إلى هذه اللحظة التأسيسية الوضعية، ليصدروا عنها فيحددوا الشرعي من غير الشرعي؛ فالشرعي في الحقيقة يحدد اللحظة التي وضعته، فحددت ما يحسن وما لا يحسن، فقررت من هو العادل ومن هو الجائر. ولكن نريد أن نبين أن التشريع الإسلامي بوصله أحياناً لشرائع من قبله أو من صادفهم أثناء فتوحه، أو أثناء معاملات المسلمين مع غيرهم من الأمم، ما فتح المجال واسعاً للتلاقح الحضاري في تاريخ الإسلام.

إن السيادة الجديدة لا تناقض الاعتراف بما يوافق خير الإنسان الزمني. وتعاظم جسم الشريعة في تاريخ الإسلام لا يُنقص من قَدره اندماج شرائع الأمم الأخرى التي تأثر بها، وذلك ما يجعل الشريعة الدينية شريعة إنسانية بمعنى من المعاني. وبالمقابل، فإن الأوامر التشريعية التي فُصِّلت في القرآن الواصلة لما كان سائداً في زمن الإسلام أو القاطعة معه، قد يُفهم منه أن الإسلام قد ثبَّتها واقعاً وألزم بها، مما جعل الفقهاء يعتبرونها أوامر قطعية، ووضعوها خارج الزمن، غير مميِّزين بينها وبين القيم التي سعت إلى تحقيقها. ومثال تلك الأوامر تلك المتعلقة بالعقوبات، وبتعدد الزوجات (التي يُتناسى ورود الآية التي تبيحه في سياق الحديث عن اليتيم، ولغاية تحقيق قيمة إنسانية ودينية: القسط في اليتامى)[20] وبتقسيم الإرث، وغيرها من الأوامر التي يُغفل عن مقصودها، وهو تحقيق قيمة إنسانية أو دينية.

19_ Wael Hallaq, A History of Islamic Legal Theories, New York: Cambridge University Press, 1997, p.115.

20_ Wael Hallaq, A History of Islamic Legal Theories, op.cit, p.244.

1. 7. النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي وتجريد القيم الدينية:

نتساءل إلى أي مدى يمكن اعتبار الأوامر الإلهية التفصيلية مقترنة بالنظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي السائد في زمن ظهور الإسلام؟ إن التفسيرات المقدمة لخصوصية الشريعة الإسلامية الاختزالية، لن تعتبر الشريعة سوى وصل لما سبق، وتثبيت للنظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي القائم. ولن تكون الرسالة في نظر هؤلاء سوى غطاء لمصالح طبقة ضد طبقات أخرى، ولن يكون نجاح الشريعة الجديدة إلا بفضل إغراء أتباع الدين الجديد الذين تحولوا إلى محاربين (مجاهدين) بجزاء دنيوي (الغنيمة)، بالإضافة إلى الجزاء الأخروي (الجنة)[21]، ولن يكون النظام السياسي الذي يعبر عنه دستور المدينة سوى توسيع لنظام التحالف، وتبعاً لذلك سيكون نظام القيم الأخلاقي مشروطاً بالنظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.

كان التفات هؤلاء إلى الوصل بين الشريعة الإسلامية وما سبقها، إلا أن عدم الالتفات إلى الفصل، سيعمي عما هو المعني في واقعة الإسلام؛ فالإسلام شريعة إما قطع مع الشرائع السابقة، وإما وصلها مع التأكيد على الجانب القيمي في تلك الشرائع. ومن أسباب الغفلة عن المعني في تلك الواقعة هو عدم التمييز بين الاقتباس وبين الاستعمال؛ فلا يمكن نكران استعمال الإسلام للنظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي صادفه، ولو وجد غيره لاستعمله أيضاً. ولكن المعني هو كيف استعمله، وما هي القيم التي شَخُصت باستعماله، ولا يمكن نكران استعمال الإسلام لما سبقه من الوسائل المتوفرة، ولا يمكن نكران أن نجاح الدعوة واستمرارها في الإسلام كان بفضل استعمال تلك الوسائل بذكاء: نظام الحماية ونظام التحالفات ونظام الحرب، ولكنها أنظمة بقوة إنشائية جديدة.

سيتجدد النظام القيمي الأخلاقي الذي كان سائداً في فترة ما قبل الإسلام، ليصير بوظيفة جديدة، ما كان يُعتبر فضائل كالكرم والشجاعة والصبر والصدق احتُفظ به، ولكن ارتقي به إلى منزلة جديدة فحملت قيمة نوعية مضافة[22]. وتلك القيمة إنما نتجت عن الآراء الدينية الجديدة التي تجعل تلك الفضائل فضائل دينية يفضل بها الإنسان لا لنيل خير ضيق بضيق الحياة الدنيا، بل لنيل خير غير محدود لارتباطه بعالم الخير اللانهائي، وهو عالم الآخرة. ولما كانت القيم الدينية، إنما تكتسب قيمتها باستحضار التعامل الفاضل مع الذات الإلهية، فإن رذيلة الرذائل ستكون مرتبطة

21ـ Bryan S. Turner, "Islam, capitalism and the Weber theses", In The British Journal of Sociology, Vol. 25, No. 2(Jun. , 1974), pp.230-243, p.235 et MAX WEBER CLASSIC MONOGRAPHS Volume VII: Weber and Islam, London and New York: Routledge, 1998, p.139.

22 ـToshihiko Izutsu, Ethico-religious concepts in the Qu'rân, Canada: McGill-Queen's University Press, 2002, p.p74-105.

بسوء التعامل مع الله. وأسوأ ما يتصور من التعامل مع الذات الإلهية هو كفر نعمته. فتكون بذلك رذيلة الرذائل في الإسلام هي الكفر.

ولكن الأحكام التفصيلية، أو الأوامر الإلهية التفصيلية لم تقم على محو جذري لما هو كائن، بل تعلقت الأحكام بما هو موجود لاستخلاص أفضل قيمة دينية يمكن استخلاصها. إن معرفة ما هو الجوهري في الشريعة لا ينفصل عن تجريد معنى لم تكن الأحكام التفصيلية سوى نتاج لتعلقه بنظام اجتماعي اقتصادي وسياسي خاص، وليست الشريعة بذلك هي تلك الأحكام الخاصة، بل ما نستنبطه من القيم الدينية العامة التي كان يُراد لها أن تتحقق من خلال تعلقها بصورة خاصة بتلك الأوضاع الزمنية. وجعل الأوامر التشريعية المشروطة بوجود تلك البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، أوامر مطلقة وخارج الزمن، يخطئ القيم التي أرادت تلك الأوامر تحقيقها في سياق خاص. فكيف تصلح تلك الأوامر وقد صارت البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية غيرها؟[23]

1. 8. التجسيد المدني للقيم الدينية:

كيف تجلى أمر سيادة الشرع في تصور التدبير المدني؟ نجد الجواب في صورة جامعة لدى ابن خلدون (732ـ 808 هـ) الذي ميَّز بين التدبير المدني الديني وبين التدبير المدني الإنساني. والأول هو المسمى خلافة، والثاني هو المسمى المُلك السياسي. تميَّز الملك السياسي عن الملك الطبيعي الذي هو أحط الأنواع الثلاثة، بكونه عبارة عن:"حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة"[24]، ويأتي المُلك السياسي، ليكتسب قيمة مضافة. وهذه القيمة آتية من مراعاته لخير العالم المشهود، والملكة التي تتوصل إلى ذلك هي العقل الذي يكتشف القوانين، قوانين مفروضة "من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها"[25]، وأرقى صور التدبير المدني هي صورة التدبير الذي يراعي المصلحتين معاً: مصلحة الدنيا ومصلحة الآخرة:"وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة"[26]. ويفسر ابن خلدون هذا الأمر باستدعاء مقتضى من مقتضيات الحقيقة الدينية، وهي أنها تراعي وجود عالم آخر له الأولوية في الاعتبار، وهو عالم الغيب الأخير. والسعادة التي هي الخير الأخير، والغاية القصوى لن تكون في عالم الشهادة (الدنيا) الذي ليس عالماً أخيراً، بل

23ـ هذا الرأي لفضل الرحمان، حيث يقترح أن تزدوج الحركة، فيُصار من تجريد مبادئ عامة من حالات خاصة هي التي تعلق الحكم الشرعي بها بداية، ثم نعود من تلك المبادئ العامة إلى حالات خاصة أخرى، ويقصد ما تجدد من حالات في الزمن الحديث، ينظر: Wael Hallaq, A History of Islamic Legal theories, op.cit, p.244 .

24ـ ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، يناير 2004، ج 2، ص563.

25ـ المرجع السابق، ج 2، ص562.

26ـ المرجع السابق، ج 2، ص562.

أولاً وفانياً عبثياً وباطلاً، بل ستكون في عالم آخر وفي زمن آخر (الآخرة)[27]، ولن يكون التدبير السياسي استثناء، إذ سيحتاج هو كذلك ليُرعى من الشرع لا من العقل: "فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني، فأجرته على منهاج الدين، ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع"[28].

وللتدبير الديني للسياسة الأفضلية المزدوجة؛ فهو أفضل من الملك السياسي الذي يستنير بنور العقل لا بنور الله، وهو من باب أولى أفضل من الملك الطبيعي الذي ليس إلا عدواناً وجَوراً. ويخلص ابن خلدون إلى وجوب "حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم. وكان هذا الحكم لأهل الشريعة، وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء"[29].

يمكن أن نقرأ تاريخ الإسلام في ضوء أنواع التدبير السابقة، إذ تقلب الزمن الإسلامي بينها. فإما أن يكون الملك طبيعياً، حيث لم تكن المراعاة إلا لشهوة المتغلب وغرضه، وقد يحسن الحال بوجود ملك سياسي يراعي مصالح الناس الدنيوية ملك يختلط بالسابق بنسِبٍ متفاوتة. وكان الخروج إلى هذين الصنفين خروجاً من صنف اعتبر المسلمون أنه تجسد في زمن الخلفاء، وهو صنف الخلافة التي لم تتحقق أبداً بصورة كاملة. فهي في الحقيقة يوتوبيا ومثال لم يتبق في الأخير إلا رسومه. وحِرصُ الفقهاء على الحفاظ على تلك الرسوم، إنما هو حرص على الحفاظ على تلك السيادة التي اعتبروها سيادة للشرع. إن الخلافة هي التي تمثل سيادة الشرع حينما يتعلق الأمر بالملك، أو بالتدبير المدني. إلا أن هذه السيادة لم تكن سيادة مطلقة؛ فهي منذ البدايات حملت بذور فنائها، وظهر للعيان تفككها. وزاحم الخلافةَ المُلك أو اختلط بها (خلافة مشوبة بالملك، أو ملك مشوب بالخلافة) أو صار الأمر كله ملكاً تغلبيّاً طبيعيّاً. لذلك يمكن الحديث عن خلافة مغتربة في التاريخ، عن خلافة تاريخية تنحط إلى ملك طبيعي أو تنزل إلى مرتبة الملك السياسي. ولم يكن أمام الفقهاء بد من إنقاذ ما يمكن إنقاذه من الخلافة. كما فعل الماوردي (364ـ450 هـ) الذي دافع عن الخلافة العباسية في زمن تغلب البويهيين، هذه الخلافة التي حاول أن يصونها، لكي لا تكون الغلبة للسلطان المستبد. وذلك كان بمنحها من الصلاحيات ما ليس يُمنح للسلطان. تلك محاولة للحفاظ على سيادة حكم الشريعة. أن يكون الخليفة واحداً لا اثنين، أن يكون قرشياً؛ فهذا الذي يجعل من يستبد بالخليفة دونه لعدم توفر هذا الشرط فيه. أن يجمع أعلى الصلاحيات، فيجتمع له من السيادة ما لا يجتمع لغيره. واستمات الماوردي، ليدرك بأحكامه الخلافة ولم يبلغها إلا وقد

27ـ المرجع السابق، ج 2، ص563.

28 ـ المرجع السابق، ج 2، ص563.

29 ـ ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ج 2، ص563.

استحالت رسوماً؛ ذلك أن تقليد المستبد، إذا توفرت فيه الشروط يصير حتماً "استدعاءً لطاعته ودفعاً لمُشاقَّته ومخالفته، وصار بالإذن نافذ التصرف في حقوق الملة وأحكام الأمة"[30]، وإن لم تتوافر فيه تلك الشروط "جاز للخليفة إظهار تقليده استدعاءً لطاعته وحسماً لمخالفته ومعاندته"[31].

لم يكن الخليفة إلا رمزاً لسيادة الشريعة، وواقع الأمر أن الخليفة لم يجعل نفسه مصدراً للتشريع، بل مركزاً لضمان طاعة الشريعة، أو لاحترامها. والاحترام كان لجانب جسم العلماء (الفقهاء) الذين كان شبه منفصل عن جسم سلطته، وشَكَّل سلطة مستقلة في مراحل متأخرة بعد أن كان التشريع وتنفيذه مجموعين في يد واحدة[32]. وبعد أن صار جسم السلطة التشريعية شبه مستقل، صار الحكام يحاولون استتباعها أو التدخل في عمل القضاة الذين كانوا يُختارون من الفقهاء، ولما كانت حاجة كل واحد من الطرفين: السلطة الحاكمة وسلطة الفقهاء للآخر؛ وقع التعاون بينهما؛ فالحاجة كانت للحكام في جعل حكمهم شرعيّاً مقبولاً لدى العامة وحاجة الفقهاء كانت للحكام وللسلطة[33]. إلا أن جسم الفقهاء هذا، لشبه استقلاله، جعل النزاع بين سلطة الفقهاء وسلطة الحكام (الخليفة أو عماله) حتماً. وهذا النزاع، إما يشتدُّ إذا مانعت إحدى السلطتين السلطة الأخرى، أو يخفُّ إذا استسلمت إحدى السلطتين للأخرى. وبلغ النزاع أوجه في ما يُعرف بالمحنة[34]. ويمكن أن نقرأ تاريخ الإسلام بأنه تقلب بين حال ارتقت فيها السلطة الحاكمة إلى مقام احترام الشريعة التي تجسدت في جسم العلماء، وبين حال هوت إلى ما دون ملك يراعي أدنى مصلحة زمنية. ووجد العلماء أنفسهم بذلك، يسعون إلى إنقاذ ما يمكن إنقاذه من دون أدنى اعتبارٍ للشرع في الواقع؛ إلى أن فسد الزمان بما لا مزيد عليه، وانفجرت دوائر الحماية وتهاوت جميع رسوم الخلافة وانكشف الغطاء؛ ولكن البصر لم يكن حديداً، ليبصر الحقيقة إلا بعد لأي.

تتميز الحقيقة الدينية، كما نرى، بكون الخير الذي تطلبه خير مزدوج: خير عالم الشهادة وخير عالم الغيب. ويعود هذا بالأثر على القيم الدينية التي هي قيم طاعة لإرادة غير إرادة الإنسان، ونجد أن للقيم الدينية تمييزاتها المفهومية الخاصة ومتقابلاتها وتصنيفاتها. وقد وجدت قيم الطاعة من أسندها كلاميّاً لتغليب النزعة الإرادية على العقلية، وذلك كان لترسيخ أمر الطاعة لما اعتُبر شرعيّاً. إلا أن الفقهاء هم من حاول فهم الأمر الإلهي وتحويلَه إلى جسد من الأوامر المتصلة بالزمان،

30ـ أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، 1989، ص45.

31 ـ المرجع السابق، ص46.

32ـ Wael Hallaq, The origins and evolution of Islamic Law, op.cit, p.178

33ـ Ibid, p.182.

34ـ Ibid, p.187.

ودلت زمنية تشكل ذلك الفهم، وزمنية تشكل أدواته، والخلاف حولهما على إنسانيتهما. لقد حصر الفقهاء مصادر التشريع، وكان القياس بشروطه أهم ما تنامت به الأحكام وتكاثرت، وكان الحرص دائماً على أن يكون العقل ـ حتى وإن استُخدم فيما سمي بالاستحسان ـ أو مراعاة المصلحة الزمنية ـ تحت ما يسمى المصلحة المرسلة ـ تابعين للشرع؛ فتعاظم جسم الأحكام وتحولت القيم الدينية إلى أوامر تشمل أدق تفاصيل حياة الناس لتحيط بها. وتجاوز الفقه الحدود في متطلباته، غافلاً عن زمنية الأحكام التفصيلية وعن زمنية النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي تعلق به الأمر الإلهي بداية، فأوجبت أحكامه ما ليس واجباً، واعتبرته أمراً قطعيّاً، وأخرجته من أن يُعتبر فيه الزمن. وطُلب أن يكون التدبير المدني دينياً أيضاً إلا أن تاريخ الإسلام شهد تمايزاً بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية. ولما ازداد التباعد ما بين الواقع الذي كان يتردى فلم تُراع فيه، حتى مستلزمات الملك السياسي الذي يراعي مصلحة الدنيا فقط، وبين المثال الذي سمي خلافة، وهو التدبير الديني للسياسة؛ لم يجد الفقهاء أكثر من أن ينقذوا ما يمكن إنقاذه من أدنى مراعاة للشرع في الواقع. وفي الضفة الأخرى، بدأت تترسخ تجربة من نوع آخر، تلك التجربة اختصت بطموح أقل ولم تتطلب ما بَعُدت شُقته، وهو أن يكون التدبير تدبيراً دينياً، بل اقتصرت على أن يكون التدبير إنسانياً، وذلك الذي سماه ابن خلدون ملكاً سياسيّاً، ولكن يبعد أن تخطر بباله صورته الحديثة.

2. القيم الإنسانية الحديثة والمناسبة بينها وبين القيم الدينية:

2. 1. القيم الإنسانية والقيم الدينية

إذا كانت المبادرة للدين في الزمن القديم، وكان السؤال المعلق في هوائه الطلق: ماذا يريد الدين من الإنسان؟ فإن الشأن في الزمن الحديث أن صارت المبادرة للإنسان، ليقرر ماذا يصنعه بالدين. لذلك صار الإنسان هو المركز، وخيره في هذا العالم هو المعنى. وإذا كان الشأن في زمن غلبة الدين أن صار الإنسان مستقبِلاً لرسالة (أو رسائل من هناك) سعى إلى إدراك كنهها وإلى ترسيخ طاعتها عبر الزمن، يفطن الإنسان إلى أن المعنى الذي كان يبحث عن شريعته ليس بلوغه هيِّناً كما كان يعتقد، بل إن البعض يئس من بلوغه، بل حتى أنكر البعض وجوده إلا أن يكون الإنسان ذاته هو الذي يمنح المعنى لنفسه. أما الأمر التشريعي، فقد جُرِّد من غير صورته الأخلاقية التي يفهمها العقل، وصار العقل هو المشرِّع، هذا ما شهد أوجه في عصر الأنوار. وما شهد أحد أهم صياغاته الفلسفية مع إيمانويل كانط(Emmanuel Kant 1724ـ1804). لم يعد يقبل الإنسان أن يُشرَّع مكانه، وأن يجعل غيره وصيًّا عليه، فشَخُصَت القيم الإنسانية، باعتبارها قيماً بديلة عن القيم الدينية.

2. 2. انبعاث الجدل القديم: مسألة تأسيس الأخلاق

ولكن ما فتئ الأمر أن تهدد هذه القيم، وشهدت جدالاً كالذي كان بين أصحاب الإرادة وأصحاب العقل قديماً (الأشاعرة والمعتزلة)؛ فكان من اعتبر العقل قدرة قادرة على تمييز الخير من الشر، ورأى أن هذه القدرة غريزية في الإنسان، وذهب إلى أن العلم الأخلاقي فطريٌّ فينا كعلم الحساب، ذلك أنه يستمد البراهين من النور داخلنا[35]. وليس سبب جهل الناس أحياناً بالفطري، سوى الغفلة أو عدم القدرة على قراءة ما هو مكتوب في نفوسنا من تلك الأوامر الأخلاقية.36 في حين أن المذهب الآخر ذهب إلى أن العلم الأخلاقي مكتسب، ودليله اختلاف الناس حول حقيقة الفضيلة الأخلاقية، واختلاف الأمم في شرائعها، ما يؤكد عدم الاتفاق حول تمييزٍ للخير من الشر، ودليله أيضا حاجة الأحكام الأخلاقية إلى الأدلة، واختلاف الناس في تعليلها[37]. وبحث هيوم Hume (1776 ـ 1711) عن المحرك الطبيعي الذي يختبئ وراء الصدق والعدالة، فلم يجده، ووجد أن الأمر لم يصدر عن طبيعة فينا، بل نتج بصورة مصطنعة عن التربية والتواضعات الإنسانية[38]. الجدل نفسه والأدلة نفسها انبعثت في العهد الحديث، وصار لكل مذهب مساراته التي بها يؤثر في الواقع العملي. وقد كان للمذهب العقلي مسار تأثيره الخاص، تُوِّج بجعل مقاصد التشريع الحديث حقوقاً للإنسان طبيعية وكونية، وُضعت في أعلى مرتبة، لتُحترم في كل تشريع نازل. وأُلزمت الدول باحترامها وجعلِها أسمى من تشريعاتها المحلية. وتحولت القيم الإنسانية إلى بديل عن القيم الدينية، وإلى شبه دين جديد تلزم طاعته تحت مسمى حقوق الإنسان، لا يُغفل عن زمنية تكونه في أمكنة خاصة وفي ثقافة خاصة.

2. 3. زمنية القيم الإنسانية:

تحت تأثير عوامل أخرى، تزايد تأثير المذهب الآخر، مذهب النسبية الأخلاقية. وإذا كان الأشاعرة قد وجدوا الخلاص في الطاعة للشرع، فإن الأمر في الحداثة صار بأن قويت النزعة التاريخية التي تَعتبر الشرائع الإنسانية شرائع نسبية، لا يمكن تمييز الحسن منها من القبيح تبعاً لمعيار كوني. وإذا كانت القيم الإنسانية قد جعلت نفسها نِدًّا للقيم الدينية، فإنها ستجد من يضادها ممن يعتبرها قيماً نسبية تاريخية. فإلى أيِّ حد يمكن الاتفاق على كون القيم التي توصف بالكلية عامة للإنسانية، لا خاصة ببعضها متعالية على التاريخ، فلا تكون مجرد حصيلة مؤقتة لتاريخ لا ينتهي؟

كان الانعطاف إلى تجريد القيم الإنسانية في أمكنة خاصة، وانطلاقاً من جغرافيا ثقافية، كان

35ـ Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain, Paris : Garnier Flammarion, 1966, p.75.

36ـ Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain, op.cit, p.75.

37ـ Locke John, An essay concerning human understanding, The Pennsylvania State University 1999, p.p46-66.

38- Hume David, Traité de la nature humaine III, La morale, traduit par Philippe Saltel, Paris, Garnier Flammarion, 1993, p.77.

الدين فيها أيضاً هو الذي يقرر ماذا يفعل الإنسان وكيف يفعل. وقد ذهب ماكس فيبر Max Weber 1864 ـ 1920) إلى أن سبب الانعطاف كان دينياً، فمن داخل الدين، ومن داخل مذهب ثيولوجي هو الكالفينية كان القدر يهيئ للخروج من الدين وإلى اعتبار الدنيا فقط[39]،وسواء أكان السبب هو عامل ديني أم كان السبب ماديّاً بتحول أصاب البنية المادية، وتغير في وسائل الإنتاج وبفضل بروز طبقة جديدة هي الطبقة البرجوازية؛ النتيجة واحدة وهي الإعلاء من شأن الدهري بدل الديني؛ فالأولوية صارت للإنسان بدل قوى الغيب وللعقل في الإنسان. يصير الإنسان/ الفرد هو المعتنى بتحقيق خيره في هذه الحياة، وتكون القيم الإنسانية بذلك قد تخلصت من الدين، فليس الخير هو ما تقرر الذات الإلهية أنه خير، بل الخير ما يبلغ العقل بنفسه إلى إدراكه، وما تسعى الإرادة الإنسانية إلى تحصيله بالتدبير العقلي. إلا أن هذا الإنسان الذي تُنسب إليه القيم أو الحقوق هو بمفهوم خاص، إذ استعيرت الصفات المنسوبة إليه من الدين نفسه، ومن الذات الإلهية التي كانت لها المركزية من قبل، وصار الإنسان بدلها.

ولما كانت هذه الثقافة هي الثقافة التي وضعت نفسها في خارج دائرة ما كان يحميها من النظام الرمزي، وجعلت أفقها هو الدهر لا غير، رغم أنها جعلت الإنسان في البداية هو المركز، إلا أن الإنسان يهدده الإغراق في الزمنية؛ فالثقافة التي تجرأت على أن تفتح صندوق بندورا[40] (Pandora) وفتحت الباب مشرعاً لاستغوار هذه الزمنية، كشفت عن زمنية هذا الكائن على الأرض، هذه الزمنية التي يُتوغل فيها فيكتشف بُعد غورها، ويُفطن إلى اشتباه الإنسان بغيره. هذا من جانب، ومن جانب آخر كشفت هذه الثقافة عن تعدد التصورات الثقافية لما هو الإنسان، وليس يتحدد هذا الذي هو الإنسان إلا في علاقة بعناصر أخرى داخل نظام الثقافة، ولما كانت هذه الأنظمة متعددة، صار تحديد ما الإنسان مشتبهاً أيضاً، فكيف تُنسب القيم والحقوق للإنسان، وليس هذا الإنسان المنسوبة إليه سوى بناء خاص داخل ثقافة خاصة؟ والحصيلة، أنه سَرعان ما تفككت القيم الإنسانية التي نصّبت نفسها بديلاً للقيم الدينية التي تشكلت داخلها ومنها خرجت.

ولقد شهدت فكرة كونية القيم الإنسانية مقاومة شديدة، تشكك فيها، ونجد أن هذه المقاومة كانت، إما من داخل الثقافة التي كانت مصدر الدعوة إليها. ولا يُعجب، فهذه الثقافة، كما سبق أن ذكرنا، جعلت الدهر أفق كل شيء، فستكون فكرة القيم الإنسانية منتمية للدهر ولا تعلو عليه. في

39ـ هذه أطروحة ماكس فيبر في كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية".

40ـ تحكي الأساطير اليونانية أن زوس، انتقاماً من بروميثيوس، سيرسل له بندورا زوجة له، إلا أنه سيرفضها وسيقبلها أخوه إبيميثي. واستسلاماً لفضوله، سيفتح إبيميثي الصندوق الذي أحضرته معها، وكان يتضمن الشرور التي ستتحرر، ولن يتبقى إلا الأمل داخل الصندوق الذي ستعيد بندورا إغلاقه. ويرمز فتح الصندوق إلى خروج الشرور إلى فضاء العالم، بسبب الفضول.

ذلك الزمن، تشكلت وأخذت صورتها حتى صيغت في نصوص أهمها إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان. هذه النصوص التي صيغت بشِقِّ الأنفس وتبعاً لجدل بين أطراف لم يكن سهلاً التوافق بينها[41]. وليست تلك النصوص مُقرة إلا لحقوق أفضى إليها صراع داخل تاريخ ومجتمع خاصين. تلك الحقوق الفردية والسياسية، إنما أثبتت الغلبة لطبقة على حساب طبقة أخرى، ولكنها ما لبث أن تُنكَّر لها، واعتُبرت حقوق أخرى اقتصادية واجتماعية. فنجد أن التوافق بين الأطراف في هذه الثقافة لم يتحقق فكل طرف حمل تصوراً خاصّاً لما هو خير الإنسان الزمني؛ فطرف اعتبر أن العدالة الاجتماعية هي المعيار الذي يقاس به الخير، وإن كان على حساب الحرية، والطرف الآخر اعتبر أن الحرية هي المعيار، وإن كان على حساب العدالة الاجتماعية[42].

أما من خارج الثقافة، فالمقاومة كانت من قِبَل الثقافات الأخرى وهذا أمر منتظر، فكيف يمكن لها أن تعترف بكونية قيم إنسانية تنتمي إلى ثقافة بعينها إلا إذا اعترفت بسمو ثقافة أخرى عليها؟ وهذا شرط ينقض معنى الانتماء الثقافي، ويزيل أية مشروعية لبقائها. وهذه الثقافات، إما اعتبرت أن القيم الإنسانية هي قيم قد سبقوا إلى الفطنة بوجودها والسعي لرعايتها، وإما اعتبروا القيم الإنسانية خاصة بثقافة، وهي بناء خاص، ويحمل تصوراً خاصاً، ويولي الأهمية للفرد بدل الجماعة، وللحقوق بدل الواجبات، وهي قيم تتأسس على عزل الفرد عن سياق الجماعة، وعزل الإنسان عن سياق الحياة، وسياق الكون[43].

لا ينفصل الوعي بتجرد القيم الإنسانية عن زمنية تشكلها داخل ثقافة بعينها، ثقافة حملت للإنسان تصوراً خاصاً؛ فهو الإنسان/ الفرد الذي يحمل حقوقاً تحميه من المجتمع ومن الدولة؛ فلا يخفى ارتباط هذه القيم بعقيدة سياسية واقتصادية، وهي الليبرالية، وهو الكائن الحي الذي يحتل المنزلة الأسمى بين الأحياء، وهو الكائن الذي ملك الطبيعة وسخّرها بعقله، وجعل أفقه الأخير هو الدهر. تلك الثقافة التي تجرأت على ألا تشبع من وعيها بزمنيتها الخاصة وبزمنية غيرها من الثقافات[44]. ولكن ذلك الإنسان أيضاً، لم ينج فصارت القيم المنسوبة إليه نسبة إلى إنسان غير مكتمل في إنسانيته.

وإذا كانت ثقافة قيم الإنسان المجردة هي ثقافة (علمانية) قد جردت الإنسان وقيمه بنسبتها

41-François Jullien, De L'universel, De l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures, Paris: Fayard, 2008, p.164.

42- نشير إلى الاختلاف بين أشهر عقيدتين سياسيتين حديثتين؛ وهما الاشتراكية والليبرالية.

43- François Jullien, De L'universel, Op.cit, p.168.

44- Gabriel Gosselin, « L'anthropologie et les antinomies de l'égalité des cultures », In Ethnologie française, nouvelle série, T.22, No. 4, mélanges (Octobre-Décembre 1992), pp. 401-408, p.407.

إليه، فستضع نفسها في مواجهة مع أنظمة قيمية أخرى، نشأت في ثقافات أخرى ليس يحمل الإنسان فيها التصور نفسه، وما دامت هذه الثقافات مما تستمد قيمها من أديانها، فإن ثقافة قيم الإنسان المجردة ستضع نفسها في مواجهة هذه الثقافات، وبالتبع ستضع نفسها في مواجهة القيم الدينية. وباختصار، نقول: إن ثقافة الخروج من الدين (بمعنى من المعاني) ستضع نفسها في مواجهة ثقافات لم تخرج بعد من الدين.

2. 4. الثابت في القيم الإنسانية:

نتساءل إذا كانت القيم الإنسانية مما لا يمكن تصور شخوصه دون ربطه بتجربة الإنسانية وبزمن وتاريخ خاصين، فهل تكون بذلك قد فقدت كل قيمة؟ إن الثقافات هي الشرائع الأولى للقيم الإنسانية، وفي كل ثقافة نجد نسبة من الفطنة بقيمة الإنسان، وبقيمة خيره الزمني. وليست ثقافة القيم الإنسانية إلا تلك الثقافة التي استمدت من التجربة الإنسانية المبثوثة في الثقافات الأخرى. وعلى قدر كبر التجربة الإنسانية التي يستلهم منها نظام القيم الإنسانية، وعلى قدر فطنتها بخيرها الزمني، وقدرتها على تحقيق هذا الخير في الزمن الإنساني، يكتسب ذلك النظام قيمته. بهذا المعيار، يمكن أن نُقوِّم ثقافة القيم الإنسانية نفسها. وهذا لا يعني أن هذه التجربة قد اكتملت، فعلى قدر الوعي بأنها تجربة إنسانية في طريق الاكتمال تأتي قيمتها، وعلى قدر الاستمداد من تجارب إنسانية محلية، يكون غناها وتجاوزها الحدود، وعلى قدر الاعتراف بالمصادر الثقافية الأخرى المسهمة في تشكيلها، تكون كونيتها.

2. 5. المناسبة بين القيم الإنسانية والقيم الثقافية:

إن المفارقة هي أن من متطلبات نظام القيم الإنسانية هو حفظ الخير الزمني خارج حضن الدين، حتى وإن كان الدين قد احتضنه في البداية. ثم إن هذا الحضن مما يُدَّعى أنه لا حاجة إليه بعد أن استقل الإنسان برعاية نفسه. حفظ الخير الزمني هذا، مما تدَّعي الثقافات الأخرى أنه مما لا يمكن تحقيقه خارج النظام الثقافي، وهو في بعض الثقافات في تبعٍ لحفظ خيرها الأخروي. ولا يمكن الفصل بينهما؛ فنظام الثقافة يجعل من الأمرين كأنهما وجهان للأمر نفسه. فما الحل؟ إن الحل آتٍ من معرفة كيفية الجمع السليم بين القيم الإنسانية والقيم الثقافية.

لا يخفى أن إنسانية الإنسان تتشكل داخل الثقافة، ولذلك فإن القيم الثقافية هي قيم إنسانية بمعنى ما، والقيم الإنسانية هي قيم ثقافية. ومعنى القيم الإنسانية الذي أخذنا به في هذا البحث، هو أحد صور القيم الإنسانية، تختص بكونها جردت الإنسان وجردت العقل فيه ورفعت القداسة عن الزمن، ليكون فقط زمن العالم المشهود. من هنا قد يقع الصدام بين القيم الإنسانية بهذا المعنى والقيم الثقافية. وإن الجمع بينهما يقتضي أنه إذا كان الحرص على حفظ القيم الإنسانية،

سيُدخل الضيم على الخير الزمني في ثقافة ما، ذلك أن خيرها ذلك لا ينفصل عما تتصوره من خيرها الأخروي، وهو متحقق بفضل تلك التبعية المفترضة، كان المرجَّح تغليب ما تقتضيه القيم الثقافية. إلا إذا تبين أن تلك التبعية المفترضة ورعايتها، أدخلت الضيم على خيرها الزمني، فوجب تصحيح التبعية، وتغليب القيم الإنسانية. ولما كان وجود الإنسان بفضل الثقافة، ولما كان الإنسان مشروعاً غير مكتمل، وكانت الثقافة التربة التي فيها تنمو إنسانيته وتزدهر وتطلب كمالها، كان حفظ الثقافة واجباً، ذلك أن في حفظها حفظاً له ولقيمه.

2. 6. المناسبة بين القيم الإنسانية والقيم الدينية:

لقد كان الدين حضناً للقيم الإنسانية راعياً لها، حتى استقامت على سوقها، ومنه وُلدت، وصار الإنسان قد استعار المركزية التي كانت للإله. وانتقل مدار القيم من الله للإنسان، ومن الأخروي إلى الدنيوي. لقد كان دين بعينه ومذهب داخل هذا الدين هو الذي أعدَّ للخروج. ولكن السؤال الذي يتبقى أن نجيب عنه هو: هل صار الإنسان، وقد خَلَّص القيم من أن تكون تابعة لغير الإنسان فصار هو قيمة القيم، في غنى عن الدين وعن اعتبار غير الحياة الدنيا؟ وإذا كان سؤال قديماً قد وُضع لطلب رفع العجب من الزنديق والدهري الذي يتحرك لفعل الخير"وإيثار الجميل وأداء الأمانة ومواصلة البِرِّ، ورحمة المبتلى ومعونة الصريخ ومغوثة الملتجئ إليه، والشاكي بين يديه".45 صار السؤال حديثاً، يوضع لمعرفة إمكانية الاستغناء المطلق للقيمي الإنساني عن الدين. وما زال الجدل قائماً في إمكانية ذلك، وانبعث الإشكال القديم: هل الأخلاق تتأسس تبعاً للإرادة الإلهية أم تبعاً للعقل؟[46]، وانبعاث الإشكال دليل على صعوبة حسم الخلاف. إن اختيار أحد الجوابين اختيار للمكانة التي سيحتلها الدين من القيم الإنسانية.

ونقول من جانبنا، إن عدم اعتبار الدين في القيم الإنسانية تجعلها تفقد منبعاً من منابعها، فمن مُتطلَّبات الدين تحقيق الخير الزمني أيضاً. والقيم الإنسانية معنية في الدين، وتجد لها مجالاً يحضنه الدين لاحترامها وللعناية بها. ونجد الدين، أحياناً، مُتشدِّداً في رعايتها أكثر مما لو فُوِّض الأمر بشأنها للإنسان. ذلك أن الخير الذي يطلبه الدين لا يُقاس بمعيار زمني محدود، بل بمعيار أخروي، (وذلك بفضل الإيمان بوجود الله وبخلود الروح، وهي البقية الباقية بعد فناء الإنسان المشهود في العالم). ولكن هذا الاعتبار وهذا الاستلزام هو استقصاء للخير له محاذيره، فمتطلبات الدين قد

45ـ أبو حيان التوحيدي، ومسكويه، الهوامل والشوامل، نشره أحمد أمين وأحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951، ص191.

46ـ انظر تفصيل أطروحة المدافعين عن ضرورة تأسيس الأخلاق على الأوامر الإلهية في كتاب:

Philip L.Quinn, Divine Commands and Moral Requirements, Oxford: Clarendon Press, 2003

تُفقد التوازن، فتصير مراعاة خير أخروي غائبٍ عن الأعيان على حساب مراعاة الخير الزمني. ولا يُخشى من أن يكون الدين مُقصياً لغير المؤمنين به، ذلك أن الحقيقة الدينية تشمل الحقيقة الأمرية الدينية الإيمانية والحقيقة الخَلقية القَدَرية[47]، إذ سنجد الدائرة الدينية، في الحقيقة، آوية للجميع: المخالفين والموافقين في الدين. فاختلاف الأديان حقيقة دينية وواقع إنساني.

إن الجمع بين الدين الذي يقطع في ضرورة اتباع عالم الشهادة لعالم الغيب لتحقيق الخير الأقصى، وبين القيمي الإنساني الذي يدير ظهره لعالم الغيب مكتفياً بإعلاء شأن الخير في عالم الشهادة المُتأكَّد منه، لأنه مشهود ومنظور، وبحفظ الحياة يتطلب إقامة التوازن بين متطلبات الدين وبين متطلبات القيم الإنسانية. فمن جانب يتطلب الدين أن يصيخ الإنسان، ليسمع صوت انبجاس المعنى الأول من الشريعة، لتلقي الحقيقة الدينية، ويستدعي الأمر رعاية ملكة غير الملكات المشهودة في الإنسان. ولكن قد تُتجاوز الحدود في ما يتطلبه الدين، لتصير حياة الإنسان رهناً لمتطلبات وهمية تُقيِّد حرية الإنسان في ما يحضره من العالم، فيُسيَّج فعل الإنسان بأحكام تنسب إلى الشريعة، فيتحوَّل الأمر من معنى يُصغى إليه إلى أوامر تفصيلية تضيق بها حياته، فيُغطَّى على عين العقل، فلا ترى ما يحضرها من عالم الشهادة، وتعجز عن تمييز الخير الزمني. ومن جانب آخر، تتطلب القيم الإنسانية أن يُعتنى بالإنسان وبملكاته المشهودة. ولكن قد يُغفل عن قيمة ملكات غائبة فيه يرجع لها الفضل في جعل ملكاته المشهودة، تجد لها أصلاً أعمق لتزدهر إنسانيته.

2. 7. الدولة الحديثة وكيفية التشريع الحديث:

تمهيداً للجواب عن كيفية الجمع بين الشريعة الدينية والشريعة الإنسانية، نتساءل عما صار إليه من التدبير السياسي الحديث. ونقول إن الأمر تجسد في ميلاد جسم صناعي هو من صنع الإنسان، وهو الدولة. طُلب من هذا الجسم أن يقوم بحماية الإنسان داخله. تلك الحماية التي كان يطلبها من النظام الرمزي الذي هو الدين. واحتكرت الدولة مطلقاً وظيفة التشريع، وانتظمت الدولة الدين واستتبعته. ولم يعد الدين سوى شأن خاص، لا يظهر أثره في المجال العام إلا في صور غير مباشرة. زاحمت الآراءُ العلمية الآراء الدينية، وتراجعت مساحات تدخل الدين للتفسير والجواب عن سؤال كيف؟ وتراجع تراجعاً أشدَّ في تشريعه وإلزامه بالأفعال، ليترك الإنسان يشرع لنفسه. ووُضعت قواعد قانونية لاختيار من يشرع، يُحرص على احترامها درجة القداسة، ذلك أنها هي من

47ـ تمييزٌ لابن تيمية، فتاوي ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، بمساعدة ابنه محمد، المدينة المنورة: طبعة مجمَّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004، ج 11، ص.251، ويقول:"فـ"الإرادة الكونية" هي مشيئته لما خلقه وجميع المخلوقات داخلة في مشيئته وإرادته الكونية، والإرادة الدينية هي المتضمنة لمحبته ورضاه المتناولة لما أمر به وجعله شرعاً وديناً. وهذه مختصة بالإيمان والعمل الصالح"، المرجع السابق، ص266.

سينتج نواباً ينوبون عن الشعب في التشريع، هذا التشريع الذي يملك مساطر معقدة تضمن توازن السلط بين الأطراف المتدخلة فيه. ويوضع احترام القيم الإنسانية تحت مسمى حقوق الإنسان مقاصد لكل تشريع. وليس الدين إلا حقاً من الحقوق التي تضمنها الدولة، فيكون حرية للعبادة أو للاعتقاد. وذلك اقتصار على أدنى متطلبات الدين.

2. 8. كيفية الجمع بين الشريعتين:الشريعة الدينية والشريعة الإنسانية:

لم يجد المسلمون مناصاً من الأخذ بصورة الدولة الحديثة التي صارت قدراً لا مفر منه. وتوالى استبدال القوانين المنتَجة في صورتها الحديثة مكان الشريعة[48]. تلك الشريعة التي أنتجها الفقهاء، تنسحب بمقاصدها وأحكامها التفصيلية وتحديداتها المناسبة أكثر لنظام اقتصادي واجتماعي وسياسي قديم، تاركة فراغاً توشك على ملئه المقاصد الجديدة (حقوق الإنسان) والقوانين الحديثة الأكثر مناسبة لنظام اقتصادي واجتماعي وسياسي حديث. ولكن يشخص لهذه القوانين مشكل إعمالها في واقع اجتماعي اقتصادي وسياسي، كانت قد صاغته الشريعة التي صارت أعرافاً في ذلك الواقع. ويُولِّد هذا مشكلاً لا تعيشه الثقافة الإسلامية بمفردها، بل كل الثقافات، إذ تستدعي أن يتم التوفيق بينها وبين القوانين الحديثة ومقاصدها[49].

ووجب التنبيه إلى أنه لما كانت كونية القيم الإنسانية مكتَسَبة على قدر تعاظم التجربة الإنسانية المفضية إليها، ولما كان الدين وتاريخه مزرعة من مزارع تلك التجربة، فلن تجد القيم الإنسانية وأوامرها التفصيلية (الشريعة الإنسانية) نفسها، في أحيان كثيرة، في تعارضٍ مع القيم الدينية وأوامرها التفصيلية (الشريعة الدينية)، ما دامت الأولى قد كانت مصدراً أساسيّاً للثانية. ولكن ماذا عما أنتجه الفقه الإسلامي؟ كيف يمكن الجمع بينه وبين الشريعة الحديثة؟

أوَّلُ ما ينبغي البدء به هو الاعتراف بزمنية هذا الفقه، وبزمنية أدواته، ومعناه الاعتراف بأن الزمن كان وسيطاً ضروريّاً لتشكلهما؛ فبهذا الاعتراف نزيل القدسية عن هذا الذي نعتبره الشريعة، وليس الشريعة بالمعنى الذي هو المصدر الأول والمعنى الأول من الدين. إذا كان الفقهاء، إنما سعوا إلى تفصيل ذلك المعنى الأول لجعل الإرادة الإلهية متحققة في الزمن الإنساني، فلم تكن النتيجة سوى تحوله إلى عمل اجتماعي رتيب، ونُسيت أحياناً تلك القيم التي من أجلها وُضعت تلك

48- Wael Hallaq, "Juristic Authority vs. State Power: The Legal Crises of Modern Islam", In Journal of Law and Relegion, Vol. 19, No. 2 (2003-2004), pp. 243-258, p.257.

49- Ellen Messer, "Anthropology and Human Rights", In Annuel Review of Anthropology, Vol. 22 (1993), pp. 221-249, p.232.et Mark Goodale," Toward a critical Anthropology of Human Rights", In Current Anthropology, Vol. 3(June 2006), p.p485-511.

الأحكام، وتغيرت الأزمان حتى بلغنا زمناً بلغ في نفسه إلى الإكراه على الخروج من أن يكون الدين هو المدبر للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وهذا التغير هو الكفيل بأن يجعلنا نعود إلى المعنى الأول، ونجدد السؤال ماذا يريد مني المعنى الأزلي؟ إن قلب الدين هو الآراء الدينية التي هي عبارة عن خبر عن الغيب الأخير، وحتى لو كانت هذه الآراء، مما لم يتم التوافق عليه في تاريخ الدين، وظهرت مذاهب عقدية اختلفت في تأويل تلك الآراء، وحتى لو كان الإيمان بتلك الآراء ليس أمراً يتصف بالسكون، بل هو تجربة حية تتجدد، خاصة في زمن الامتحان الأعظم للإيمان بالغيب الذي هو زماننا، رغم ذلك تبقى تلك الآراء وما تستتبعه من المفاهيم الصلبة عن الإنسان، ستحدد الأفعال الإنسانية دينيّاً. وهذه الأفعال الإنسانية منها ما يصعب أن نفترض فيه تغيراً؛ فالدين المؤسس هو الذي يحدد شكلها ونقصد الأفعال الرمزية الدينية (الطقوس)، وعدم تغيرها لا يعني نسيان استحضار مقصدها، وهو التخلق مع الخالق. ومن الأفعال ما يُفترض فيه التغير، وهو الأفعال المتولدة من تعلق الأحكام "الشرعية" بالنظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. وإذا كانت هذه الأفعال منتظمة بفضل خضوعها للأحكام "الشرعية"، فليس يُقصد بها الانتظام فقط، بل يُقصد بها تحقيق قيم أخلاقية إنسانية على الأقل، إذا طُلب منها تحقيق خير الإنسان في العالم المشهود، وهي إن استُحضرت الآراء الدينية التي نؤمن بها، ارتقت إلى أن تكون دينية. تُغيَّر تلك الأحكام تبعاً لتغير الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ويكون التغير تامّاً، إذا تأكد أن البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية قد صارت غيراً.

ولقد وجد العالم الإسلامي نفسه يستقبل بنى اقتصادية واجتماعية وسياسية جديدة، تبيَّن أنها الأكثر فعالية لحفظ الخير في العالم المشهود، على الأقل تبين ذلك في البلدان التي ظهرت فيها وترسَّخت. وليس يخفى أن هذه البنى، إنما ظهرت في بدايتها بفضل إيمان خاص بالغيب، تحولت بفضله الاستقامة الدينية إلى استقامة أخلاقية[50]، ورُفعت قيمة العمل الدنيوي الذي ينظمه العقل، وهذا الذي جعل البنية الاقتصادية قائمة على أساس التدبير العقلاني، واستتبع ذلك انتظام المجتمع وتحوله إلى وظائف لإنجاز العمل، وتأسَّس نظام الطاعة الحديث القائم على احترام القواعد القانونية من الجميع، فكأنما هو احترام لشرائع أُنزلت من السماء. وما كان ليُرتقى هذا المُرتقى، لولا وجود مُتطلَّب دينيٍّ يتعلق بالغيب، وهو إنجاز الخير العميم في هذه الدنيا، فيكون ذلك آية للرضا الإلهي.

يجد العالَم الإسلامي نفسه حائراً بين نظامين، وليس يسهل الانتقال من نظام إلى آخر، ولكن

50- Paul Ladrière, " La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie wébérienne de la modernité", Archives de sciences sociales des religions, 31e Année, No 61.1, Société Modernité et religion : Autour de Max Weber (Jan. –Mar., 1986), pp 105-125, p.119.

القاعدة التي ينبغي التفطن إليها هي أنه لما كانت الأحكام التشريعية المتعلقة بالبنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية القديمة، إنما أريد بها تحقيق قيم دينية، فإن هذه القيم هي التي ستكون معنية بتحقيقها في البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الحديثة التي يُتحوَّل إليها. فعلى قدر الفطنة بأن الشكل والكيفية القديمة لم تعد صالحة للحفاظ على المعاني والقيم الدينية، يكون التغيير وتجاوز الكيفيات والأشكال التي يكون قد تجاوزها الزمان. إن مقصد مقاصد القيم الإنسانية في صورتها الحديثة هو حفظ الخير الزمني، وإن مقصد مقاصد القيم الدينية حفظ الدين الذي يحفظ خير العالمين: العالم المشهود وعالم الغيب. هذه دعوى كل منهما، ولن يكون الجمع السليم بينهما ممكناً، إلا إذا تعايش المطلبان في سلم داخل شكل الدولة الحديثة، أو داخل أيِّ شكلٍ آخر من الأشكال المدنية، ولن يتحقق ذلك إلا إذا تم الاعتراف المتبادل، من جانب القيم الإنسانية بعدم الاستغناء المطلق للإنسان ولعقله، ما يجعل الدولة الحديثة المجسدة لوهم ذلك الاستغناء تفسح للدين مساحات تزدهر فيها أشواقه وتجاربه، تلك المساحات التي تتحول إلى شرائع لتجديد المدني نفسه وإحيائه. ومن جانب الدين بعدم تجاوز الحدود في متطلباته التي تجعله يحتل المساحة المدنية كلها بغير روحه مستبدلاً مكان مساحات الحرية الدينية معتقلات للإكراه الديني.

خاتمة:

إذا كانت القيم الإنسانية بالمعنى الذي استُعملت به في دراستنا، قد صار لها الاعتبار أكثر في الزمن الحديث بدلاً من القيم الدينية، فإنها شهدت التشكيك في تعاليها على الزمن. وعلى قَدر الوعي بتلك الزمنية وبكون هذه القيم حصيلة ومجمعاً للتجربة الإنسانية قصد تحصيل خيرها الزمني، تأتي قيمتها فيكون التسليم بها وبكونيتها، ووجدت هذه القيم المتصفة بتجريدها نفسها في مواجهة مع القيم الثقافية عامة والقيم الدينية خاصة، هذه القيم التي لم تبلغ درجة التجريد الذي بلغته تلك القيم في جعل الإنسان المركزَ. وقد رأينا كيف ينبغي الجمع السليم بين القيم الإنسانية والقيم الثقافية، فلا ننسى أن الثقافات كانت ولا زالت حضناً يرعى إنسانية الإنسان في أبعادها المختلفة. وكان مطلبنا الأساسي هو العثور على النسبة التي بين القيم الدينية والقيم الإنسانية، وانتهى نظرنا إلى أن المناسبة بينهما يستلزم الجمع الحكيم بين المقصد الأول من مقاصد القيم الإنسانية، وهو حفظ إنسانية الإنسان، فتجد ملكاته الإنسانية كاملة فضاء حُرّاً تُرعى فيه ويُعتنى بها، فتنمو وتزدهر، وبين مقصد مقاصد القيم الدينية، وهو حفظ الدين الذي يحفظ الإنسان، في بعديه الشاهد والغائب. ولا يكون هذا الجمع مُوفَّقاً إلا إذا انفتح أُفق الإنسانية على آفاقٍ أخرى يُبصِّره بها الدين، وأطل في نفسه على ملكات أخرى غير ملكاته المشهودة وأصغى بها، وإلا إذا لم يرهن الدين حياة الناس بأوامر لا تُراعى فيها القيم الدينية ولا الإنسانية، فيُدَّعى أن ذلك الارتهان مقدس؛ فلا يضيع الذي كان دعوى كلٍّ منهما أن يحفظه، وهو خير الإنسان المتيقَّن منه.

المصادر والمراجع:

1. التلمساني، شرف الدين، شرح لمع الأدلة، تحقيق السيد محمد سيد، دار الحديث، القاهرة، 2009.
2. التوحيدي، أبو حيان، ومسكويه، الهوامل والشوامل، نشره أحمد أمين وأحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951.
3. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق السيد محمد السيد وسيد إبراهيم صادق، دار الحديث، القاهرة، 2006.
4. ابن تيمية، فتاوي ابن تيمية، ج 11، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، بمساعدة ابنه محمد، طبعة مجمَّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 2004.
5. ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 2004.
6. ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.
7. الريسوني، أحمد، مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، 1995.
8. الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت،(بدون تاريخ).
9. عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ.
10. الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997.
11. الماوردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، 1989.
12. Chafik Chehata, « Etudes de philosophie musulmane du droit. I. Logique juridique et droit musulman », In Studia Islamica, No. 23 (1965). pp. 525-
13. Mark Goodale, “Toward a critical Anthropology of Human Rights”, In Current Anthropology, Vol. 3(June 2006), pp. 485511-
14. Gabriel Gosselin, « L’anthropologie et les antinomies de l’égalité des cultures », In Ethnologie française, nouvelle série, T.22, No. 4, mélanges

(Octobre-Décembre 1992), pp. 401408-

15. Wael Hallaq, A History of Islamic Legal Theories, New York: Cambridge University Press, 1997
16. Wael Hallaq, “From Fatwãs to Furû': Growth and Change in Islamic Substantive Law” In Islamic Law and Society, Vol. 1, No. 1 (1994), pp. 2965-
17. Wael Hallaq, “From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation” In Islamic Law and Society, Vol. 8, No. 1 (2001), pp. 126-
18. Wael Hallaq, “Juristic Authority vs. State Power: The Legal Crises of Modern Islam”, In Journal of Law and Religion, Vol. 19, No. 2 (20032004-), pp. 243258-
19. Wael Hallaq, “On the Authoritativeness of Sunni Consensus”, In International Journal of Middle East Studies, Vol. 18, No. 4 (Nov., 1986), pp. 427454-
20. Wael Hallaq, The Origins and Evolution of Islamic Law, New York: Cambridge University Press, 2005
21. Hume David, Traité de la nature humaine III, La morale, traduit par Philippe Saltel, Paris : Garnier Flammarion, 1993
22. Toshihiko Izutsu, Ethico-religious concepts in the Qur’ân, Canada: McGill-Queen’s University Press, 2002
23. François Jullien, De L’universel, De l’uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures, Paris : Fayard, 2008
24. Mohammad Hashim Kamali, “Legal Maxims and Other Genres of literature in Islamic Jurisprudence”, In Arab Law Quarterly, Vol. 20 No. 1 (2006), pp. 77101-
25. Paul Ladrière, « La fonction rationalisatrice de l’éthique religieuse dans la théorie wébérienne de la modernité », In Archives de sciences sociales des religions, 31e Année, No 61.1, Société Modernité et religion : Autour de Max Weber (Jan. –Mar., 1986), pp 105125-
26. Leibniz, Nouveaux essais sur l’entendement humain, Paris : Garnier

Flammarion, 1966

27. Locke John, An essay concerning human understanding, The Pennsylvania State University, 1999
28. Ellen Messer, “Anthropology and Human Rights”, In Annual Review of Anthropology, Vol. 22 (1993), pp. 221249-
29. Philip L.Quinn, Divine Commands and Moral Requirements, Oxford: Clarendon Press, 2003
30. Joseph Schacht, The origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford: Oxford University Press, 1997
31. Bryan Turner, “Islam, capitalism and the Weber theses”, In The British Journal of Sociology, Vol. 25, No. 2(Jun. , 1974), pp.230243-
32. Bryan Turner, MAX WEBER CLASSIC MONOGRAPHS Volume VII: Weber and Islam, London and New York: Routledge, 1998



سؤال الدين والأخلاق والسياسة: المسارات الكونية وانغلاقات العالم العربي الإسلامي

رشيد سعدي*

ملخص:

تعتمد الفكرة العامة في هذه الدراسة على كون التداخل بين المجال السياسي والديني ينتج بالضرورة مستويات من الانزياح عن أخلاقيات السياسة والدين في الوقت نفسه؛ والدخول فيما يمكن تسميته، من جهة، "لاأخلاقية" المجال السياسي الذي يرتكز على المقولات الفقهية التبريرية، ومن جهة أخرى "لاأخلاقية" المجال الديني الذي يتماهى مع سلطة الدولة أو سلطة الجماعة، فيصبح أسيراً للعقل الديني المستلب، متهافتاً من حيث إنه متناقضٌ مع أصوله التأسيسية كموقف للروح وتعالٍ عن المجال الدنيوي. ويعني تفكك الأخلاق الدينية انسلاخ العقل الديني عن أصوله "العرفانية" ودخوله مجال المأسسة الذي ينقلنا من الدين إلى التدين من خلال نظامٍ فقهي مغلق، يتم تقديمه كجوهر للشريعة التي ليست في حقيقتها إلا صيرورة اجتهادية وبحثاً أصولياً مستمراً لتحقيق المقاصد العليا والكلية للشريعة.

*****

تتناول الدراسة التداخل اللاأخلاقي بين الأقانيم الثلاثة الدين- الأخلاق- والدولة (السياسة) من خلال مجالٍ تطبيقي مرتبطٍ بعلاقة التجارب الإيمانية وحرية المعتقد بالمؤسسات الدينية والسياسية، إذ نعتقد أن هذا المجال يسمح بدراسة تفكك الأخلاقيات الدينية والسياسية معاً في خط التماس بين المجال الديني والسياسي، ويفسر بالخصوص تشكل العقل الديني الأرثوذوكسي كتجسيد لتشوه الوعي الديني وبداية تحوله لـ "ديانة أرضية".

وتمثل حرية الإيمان والعقيدة دينامية إشكالية كونها تشكل نمطاً متحرراً من الوعي الديني يدخل في علاقة اشتباكٍ، تكاد تكون حتمية مع نزوع العقل السياسي نحو التنميط والمركزة ونزوع العقل الديني نحو احتكار الحقيقة الدينية حول الإيمان. وقد تأخذ الاستلابات اللاأخلاقية شكل تواطؤ وتحالف بين السلطتين الدينية والسياسية، حيث تنتظمان في علاقة تبادلية تحيل على نمط

*باحث وأكاديمي مغربي.

اشتغال الدولة الدينية بالمعنى الكلي أو الجزئي، وتكشف عن التداخل المقلق بين الديني واللاديني. لهذا السبب، فإن إشكالية حرية الإيمان والتفكير تكشف بعمق عن التباس علاقة الدين- الأخلاق- السياسة، وتطرح مسألة "أخلاق الدين" أو بالأحرى "أخلاق التدين" واستلابها في المجال السياسي والقانوني، كما تكشف عن النزعات الشمولية للعقل السياسي والديني في السياقات التاريخية لما قبل الحداثة الدينية والسياسية. وبالتالي، فإنها تطرح سؤال المسافة بين الدولة المدنية والدولة الدينية، أو الأنظمة السياسية الهجينة التي لم ترسم بعد حدود العقل الديني والعقل الأخلاقي التعاقدي.

لقد انخرطت المجتمعات الغربية، منذ القرن السادس عشر، في عملية تحول عميقة، لتجاوز الانحرافات السياسية والدينية التي أنتجها وضع التداخل بين السلطة الروحية والزمنية، وعمل فكر التنويرعلى التأسيس لتصور جديدٍ لمجتمع مبني على المواطنة، الدولة المدنية المبنية على العقل السياسي التعاقدي الكفيل بإرساء أخلاقيات جديدة تحدد العلاقة بين المجال السياسي والديني؛ ففي مجال حرية العقيدة والإيمان، تم تكريس الإيمان كخيار فردي موازاة مع حياد الدولة تجاه معتقدات مواطنيها.

لكن المجتمعات العربية الإسلامية، في مرحلة ما قبل "الربيع العربي"، لم تدخل في المسار المعقد للحداثة الدينية- السياسية. ونعتقد أن المأزق الحضاري للمجتمعات العربية الإسلامية هو في عمقه أزمة الأخلاق التي تشكلت في خط التداخل بين الدين والسياسة؛ فقد خضع العقل الديني داخل المجال العربي الإسلامي في مراحل مبكرة لما نسميه ب"تفكك الروح الأخلاقية" بسبب مأسسته وارتهانه بالمرجعيات الفقهية الأحادية، مما سهل عملية ارتهانه للعقل السياسي المهيمن وانفصاله عن أخلاقيات الدين. ففي مجال حرية الإيمان، قامت المنظومة الفقهية "السنية"، في نسختها "الاجماعية"، بصياغة وتأصيل فقه الإكراه والتكفير و"الطاغوت" الديني الذي يرفض قيم الحرية والاختلاف، والذي أسهم في صناعة محنة التجربة الإيمانية وخلق متلازمة الفكر الديني والعنف في المجال العربي الإسلامي، كما وفر المهادات الدينية التبريرية من خلال منظومة السياسة الشرعية التي تغاضت عن الاستبداد لصالح "إقامة أمور الدين".

ومنذ بداية الحركات الإصلاحية في القرن التاسع عشر، برز الوعي بدخول المجتمعات الإسلامية في تاريخ طويل من الانحطاط "الأخلاقي". لذا، أصبح سؤال النهضة مرتبطاً أساساً بتفكيك نقطة الارتكاز الأيديولوجية للاستبداد والتخلف، إما عن طريق مقولات التحديث السياسي المؤسساتي أو من خلال مساءلة الحدود بين السلطة السياسية والسلطة الدينية التي تمثل كهنوتاً له بنية لا تتماهى بالضرورة مع مثيلها في المسيحية، لكنها تمارس التراتبية نفسها من حيث احتكار تفسير

الدين عقائدياً، أو حتى على مستوى السياسة الشرعية. وهكذا ظهرت راهنية وملحاحية تأسيس عقل أخلاقي مستقلٍّ عن المرجعيات الدينية والتقاليد السياسية، لتنظيم علاقة الفرد بالمجتمع وعلاقة التدين بالقواعد السياسية العامة.

لكن بروز براديغم "الإسلام السياسي" و"دولة الشريعة"، بصفتها أعلى درجات استلاب أخلاق السياسة والدين، وضع حدّاً لدينامية الإصلاح، فتحول الوعي الديني مرة ثانية لهوية مغلقة تحول دون الانفتاح على الممكنات الأخلاقية في المجال العربي الإسلامي.

بيد أن "الربيع العربي" شكل مرحلة حاسمة في بداية تفكيك مقولة الدولة– الشريعة، وانتقالاً تدريجياً نحو دولة الحرية والعدالة والكرامة، مما قد يعني بداية المسار نحو إعادة تنظيم علاقة الدين- الدولة- المجتمع، وبالتالي تخليق العلاقة داخل ثالوث الدين- الأخلاق - السياسة، حيث أصبحت أخلاق الدين وأخلاق السياسة من المفكر فيه، لجهة التنظيم المدني والعلماني للمجتمع.

ونعتقد أن إعادة العقل الديني لمجال الأخلاق لا يرتبط، فقط، بإعادة رسم الحدود بين المجال الديني والسياسي- وهو شأن دستوري وإجرائي- أو بصياغة "عقل إيتيقي"خالص بالمعنى الكانطي أو الهابرماسي، بل بمشروع متكامل لإصلاح الفكر الديني في الإسلام وإعادة الاعتبار للإسلام المؤنسن والمفتوح على ممكناته الأخلاقية، مشروعٌ يفكك تهافت العقل الأرثوذوكسي الإسلامي، السني كما الشيعي، وينتقد العقل السلفي، ويبرز تناقضه مع المقاصد العليا للنصوص التأسيسية.

وعلى هذا، نقترح تنظيم الأقانيم الثلاثة لإشكالية البحث كالتالي: الدين- الأخلاق- السياسة، حيث تمثل الأخلاق وظيفة وسيطية تسمح بخلق علاقة تواصلٍ وتعايش بين مجال المجتمع والسياسة من جهة، ومجال الروح والوعي الديني من جهة أخرى.

وفيما يخص علاقة الدين- الأخلاق- السياسة بمجال القانون وحرية الإيمان، فإننا ننطلق من فكرة أن مقولات الإيمان، القانون والحرية تحيل، على أنماط متمايزة من التجربة الإنسانية، ويؤدي تداخلها لإنتاج عدة مستويات من التناقض الأخلاقي:

- بين الإيمان كقناعة شخصية وفردية والقانون (حريات وواجبات) كإكراه تمارسه المؤسسة الاجتماعية؛
- بين الإيمان كيقين روحي والتزام ديني وأخلاقي، والحرية كصيرورة تسائل اليقين وتجعل من الإيمان تجربة مفتوحة.

- بين الإيمان الجماعي، أو الدين كنظام أرثوذوكسي مغلق، والإيمان الفردي كتجربة مفتوحة للوجدان الإيماني، بين الضمير الجمعي الذي يعرف نفسه كممارسة لحرية الضمير، وفي الوقت نفسه كرفض لهذه الحرية لمن لا يتم اعتباره مؤمناً حقيقياً.

وتحيلنا هذه التناقضات على نمطين من الاستلاب الأخلاقي:

- استلاب الإيمان الفردي أمام سلطة التدين المؤسس قانونياً والأرثوذوكسيا المغلقة.
- استلاب الإيمان الذي يتأسس من داخل هذا النظام المغلق، لأنه يتحول إلى ممارسة لا أخلاقية وانفصام يكشف عن نمط من الوعي الزائف.
- استلاب القانون الذي يفقد وظيفته الموضوعية والشمولية (حماية كل أفراد المجتمع مع حماية حقوقهم الطبيعية).

لذا، يجب على القانون، نظرياً، كي يحافظ على قيمته الأخلاقية، أن يتخذ طابعاً توافقياً (وضعياً أو مستمدّاً من قراءة النص الديني ذاته)، وذلك لتفادي اصطدام أشكال اليقين المختلفة والمتناقضة أحياناً، كما يجب عليه أن يرتبط بالحقوق الطبيعية: حرية الاعتقاد والضمير، ما يعني رفع سلطان البشر ورقابتهم عن التدخل في معتقدات الناس وترك ذلك لرب العباد.

فوق ما تقدم، سنتناول الموضوع من خلال أربعة محاور أساسية تربط الأقانيم الثلاثة ببؤرة حرية الإيمان والعقيدة، حيث:

- استطاعت التجربة التاريخية الغربية، عبر الإصلاح الديني والإصلاح السياسي، كمسارين متوازيين، أن تقوم بترسيم الحدود بين المجالين السياسي والديني، وفك الارتباط الملتبس بينهما لتحقيق أخلاقيات السياسة واسترجاع التجربة الدينية لأخلاقياتها (التسامح)، بل وتحولها وسيلة لتكريس أخلاق الدولة المدنية من خلال تجاوز التناقض بين حرية الإيمان ومفهوم النظام العام.
- شكّل الانغلاق اللاهو- سياسي (اللاهوتي- السياسي) عائقاً أمام إمكانية انخراط المجتمعات العربية الإسلامية في مسارات التخليق التي تمثلها الحداثة. ولم تخرج المجتمعات العربية الإسلامية لحد الآن من هذا الانغلاق، كما تدل على ذلك الأنظمة القانونية والدستورية التي تكرس مفهوم الإيمان الواحد وتؤسس لسلطة الإكراه.
- نقترح مجموعة استراتيجيات تسمح بدخول العقل الديني، كما السياسي، لمجال العقل الأخلاقي المنفتح. ونجادل بأن الحداثة الدينية، من حيث هي فعلٌ تخليقي، شرط الدخول للحداثة السياسية وأخلاق الدولة المدنية.

- سنقترح قراءة للربيع العربي كتحول حضاري، دشن المسار الطويل نحو هندسة جديدة وأخلاقية لعلاقة الدين - السياسة - المجتمع، وسنحاول ربط هذا التحول بسؤال الأخلاق، السياسة والدين في سياق دولة ما بعد العلمانية.

1. الحداثة السياسية الغربية: سياقات التنوير أو بناء أخلاق العقل الديني

الوعي بالعنف كـ"ممكن تاريخي" للأديان، أو كيف يصبح اليقين ضد الأخلاق:

في خط التداخل بين الديني والسياسي، يتربص بالعقل الديني خطر التحول اللاأخلاقي بسبب ما يسمى "إغراء الشمولية"، وهو انحراف يمكن أن يتحقق في كل المرجعيات الدينية. ويمكن أن ننطلق من فكرة التناقض الجوهري بين التجربة الإيمانية في بعدها الفردي والاختياري وسلطة العقل الجمعي الذي يتحدد من خلال تجربة إيمانية مهيمنة تتحول لسلطة قانونية. ويعبر اللاتسامح والتعصب الديني في تمثلاته السياسية عن تناقض لا أخلاقي بين التجربة الإيمانية نفسها- كالتزام حر بموقف من العالم والروح- وصيرورة تحولها لقناعة مطلقة قد تستبعد تجارب إيمانية أخرى، مستندة في ذلك على بناء تشريعي وسياسي يحدد مجال الإيمان الصحيح والخاطئ.

وتمكننا مقولة "الانغلاق اللاهوتي" أو "الهويات القاتلة" من الربط بين التجربة الإيمانية والعنف من خلال مقولة المطلق أو اليقين بصفته استلاباً لجوهر الإيمان نفسه، عندما يتمثل نفسه كقانون مطلق وكوني وكتجسيد للإيمان الحق أو الصحيح orthodoxie الذي يجب أن تخضع له كل التجارب الإيمانية الأخرى. وتتأسس كل تجربة إيمانية كنفي لتجربة إيمانية أخرى، تعتبرها هرطقة أو انحرافاً عن الطريق الصحيح للإيمان. لذا، فالمؤمنون التوحيديون"يدعون معرفتهم بما يريده الله، وكيف يجب عليهم أن يتصرفوا كي ينالوا إعجابه ورضاه"[1].

ليس من الصعب إذن، أن نفهم كون العنف يلازم الأديان التي تعتمد على فكرة الاصطفائية أو النزعة التبشيرية. ومن هنا، يؤكد ميشيل دوس أن كل "عملية تملّك مغلقة وحصرية للحقيقة، تصبح نفسها مصدراً للعنف"[2]. وقد تناول جون ستيوارت مل في كتابه "عن الحرية" فكرة التناقض المبدئي واللا أخلاقي بين سلوك التسامح، أو الحرية الدينية، كتجلياتٍ للأخلاق العملية من جهة، وفكرة الإيمان بحقيقة دينية مطلقة تشكل سلطة أرثوذوكسية تتعالى عن النقد، وتضع المؤمن خارج فعالية العقل، ثم تصبح مبرراً لإقصاء المخالفين، حيث اضطهادهم وتكفيرهم من جهة أخرى. في كتابه "الموت الثالث للإله"، ويعمل أندريه كلوكسمان على نقد تاريخ الأديان في علاقتها ببعضها

1- Barnavi Elie, Anthony Rowley, Les guerres de religion à travers l'histoire, Essai, 2006, p.10.

2- Michel Dousse, Dieu en guerre, la violence au cœur des trois monothéismes, Albin Michel, 2002, p.21.

من جهة، وعلاقتها بالإنسان نفسه من جهة أخرى، حيث يصبح تاريخ الأديان في الكثير من أوجهه تاريخ البربرية واللاأخلاق، ويطرح علينا الفيلسوف السؤال التالي: "ما الفائدة في أن نؤمن بوجود إله واحد عندما يقتل المؤمنون بعضهم بعضاً باسم هذا الإله...هناك يذوب المقدس والتعالي، ويتلاشى في ما هو زمني وإنساني؟"[3].

ففي التجربة التاريخية للغرب، خلق وجود سلطة دنيوية وسلطة روحية كهنوتية تعارضاً بين المجال المدني والمجال الديني المرتبطين باستراتيجيات الاحتواء والصراع على السلطة. وبسبب تمثله لنفسه كنظام مطلق، سعى المجال اللاهوتي لاحتواء المجال السياسي والفضاء العام. لذا "كان واجب كل ملك مسيحي أن يشجع الإيمان الحقيقي، وبالمقابل، لم يكن أحد بادر على الإبقاء على طاعة حاكم هرطوقي في أمور تمس الإيمان"[4]. لقد تفككت أخلاقيات المحبة في المؤسسة الدينية المسيحية بسبب تحولها لسلطة شمولية، وتأسس اللاهوت الوسيط في أوروبا على فكرة مركزية هي وحدة الإيمان كشرط للإيمان الصحيح؛ فالكنيسة ضامنةٌ للحقيقة ولوحدة العقائد. وشكلت الكنيسة الكاثوليكية سلطة قامت بترسيم حرية التعبير الديني وحدود التجارب الإيمانية المقبولة[5]، ومن هنا جاءت فكرة مشروعية المعاقبة الدنيوية للهراطقة من خلال محاكم التفتيش، حيث قامت الكنيسة باضطهاد المفكرين والعلماء، مثل غاليليو وجوردانو برونو وغيرهم، ونشرت قوائم بالكتب المحرمة، ومنذ القرن السادس عشر تجسد اللاتسامح والتعصب الكنسي ضد "هراطقة" جدد هم أتباع كنيسة الإصلاح البروتستانتي.

واحتاجت الكنيسة إلى الذراع الدنيوية التي تتكلف بالتشريع القانوني للاضطهاد، لذا نعتقد أن علمنة المجتمعات الغربية كانت ردة فعل على فقدان المؤسسة الدينية الكاثوليكية لرأسمالها الأخلاقي وقطعها مع قيمها المؤسسة كالحب والتسامح، وليس بسبب خصوصية الديانة المسيحية نفسها.

ولم تسمح فكرة الإيمان الجامع بانبثاق حقيقي للتسامح كتجسد للعقل الأخلاقي داخل الأديان، حيث أصبح التسامح ممارسة سياسية مؤقتة في انتظار استرجاع الكنيسة لوحدتها الإيمانية، ويتم فهمه كتنازل للآخر، ورغم أنه معاناة بالنسبة لمن يمتلك حقيقة الإيمان، إلا أنه أخف الأضرار.

3- André Glucksmann, La troisième mort de Dieu, Nil éditions, Paris, 2000, p.41.

4- أوروين كليفورد، المواطنة والسلوك الحضاري كمكونين للديمقراطية الليبرالية، في إدوارد سي بانفيلد، السلوك الحضاري والمواطنة، 1995، (سمير عزت نصار، مترجم)، عمان، دار النسر للنشر والتوزيع، ص108.

5- Julie Saada, La Tolérance, Flammarion, Paris, 1999.

عموماً، خلق التداخل بين السلطة الروحية والزمنية صيرورة انتهت بنزع الأخلاق عن المؤسسة الدينية التي تحولت لسلطة دينية- سياسية، وتحول الإيمان إلى سلطة لاهوتية انقلبت على أصولها الإيمانية بتحالف مع المؤسسة السياسية. لهذا كان من الضروري تأسيس فهم جديد للتسامح يسمح للتجربة التاريخية الغربية بتجاوز التناقض اللاأخلاقي بين حرية الإيمان وسلطة المؤسسة الدينية، بين الحرية الفردية ومفهوم النظام العام، مما سمح للتجربة الدينية الغربية بإعادة اكتشاف أصولها الأخلاقية. وبالتالي، بدأت الحداثة بمساءلة المقول الديني، وتفكيك انغلاقه اللاهوتي، من أجل علمنة مبادئ الدين المسيحي لجعلها موافقة للعقل والأخلاق، كي تكون الأخلاق معياراً للدين وليس الدين معياراً للأخلاق.

البروتستانتية وتخليق الوعي الديني:

مثل الإصلاح البروتستانتي حركة احتجاجية عملت على إعادة تأسيس التجربة الإيمانية من خلال مساءلة سلطة التقليد، ورفض الوساطة الدينية والكهنوت في العلاقة بين الإنسان والله من خلال رفض فكرة صكوك الغفران، والتركيز على فردية الإيمان وحميميته؛ ما يعني الإعلاء من قيمة الفرد وقدرته على منح معنى لتجربته الدينية عن طريق الإيمان، فأصبحت فكرة استقلالية التجربة الإيمانية عن المؤسسات الدينية جزءاً من المفكر فيه. وشكلت البروتستانتية بداية حقيقية لتخليق مفهوم الإيمان عبر التأصيل الديني والقانوني لحرية الإيمان والتسامح الديني، حيث دان مارتن لوثر اضطهاد الهراطقة أو المارقين بسلطة رجال الدين، وكشف تناقض محاكم التفتيش مع مبادئ وقيم المحبة في المسيحية، ورغم رفضه لمعتقد الملحدين وتأكيده خطورته السياسية، إلا أنه عارض محاكمتهم، وشكلت عملية العودة هذه إلى الأصول الأخلاقية للمسيحية في الوقت نفسه قاعدة لتحليل دور الدين في تقدم وتأخر المجتمعات، كما أسهمت عملية التفكيك هذه في إرساء البدايات الأولى لعصر المواطنة، ودشنت دخول التجربة الغربية في عصر الأخلاق المدنية (مثلاً معاهدة وستفاليا التي وضعت حدّاً للحروب الدينية، وأقرت حرية العقيدة لكل المذاهب والأديان). في الوقت نفسه، بدأت تتجسد الأخلاق المدنية كانتقال من تصور لاهوتي إلى تصور إنساني للإيمان ومن رؤية مفارقة للعالم إلى رؤية مزامنة ومحايثة، حيث أصبح تدبير الفضاء العام والمشترك بين الأديان يتأسس على نمط من العقلانية الفلسفية والأخلاقية، وليس انطلاقاً من المرجعيات اللاهوتية.

إرساء مفهوم التسامح أو التأصيل الأخلاقي لحرية الإيمان:

يعتبر لوك أن كل ديانة تعتبر نفسها الطريق الصحيح للإيمان (orthodoxe) لكنها ضالة بالنسبة للأديان الأخرى، مما يفسر تبادل اللعنات اللاهوتية والاتهام بالهرطقة والمروق. علينا فعلاً، أن نقبل بفكرة وجود ديانة واحدة صحيحة، لكن لا يمكن تحديدها يقيناً. من هنا، يصبح "الخطأ حقاً ولا

يمكن اعتباره جريمة، ما دام أن الضمير يخطأ عن حسن نية، كما أن المسافة تكاد تكون منعدمة بين الهرطقة والصراط المستقيم أو العقيدة الصحيحة، بل إن مفهوم الدين الصحيح نفسه أصبح مفهوماً مزعزعاً"[6].

وإذا كان التسامح يتأسس على الوعي بجهلنا، فإن هذا التسامح يجب أن يؤسس بدوره مشروعية وحتمية التعدد في مجال المعتقد، ويكرس أسبقية قيمة الحرية بصفتها أكثر أهمية من ادعاء امتلاك الحقيقة. لذا، فإنه بإمكان العقل الأخلاقي أن يشكل معياراً كونياً ينبع من الطابع المتبادل لحقوق كل ضمير. وسعى فكر الأنوار إلى تفكيك بنية الفكر الأحادي المغلق التي تؤسس للتعصب من خلال تأكيد أن مسألة الخلاص شأن إلهي محض، وخيار فردي يسمو فوق كل مؤسسة مدنية أو دينية، ما دام أن كل البشر معرضون للخطأ، ولأن حرية الضمير حق طبيعي لكل إنسان، فإن "الإنسان سلطة نفسه ولكل أن يختار طريقه إلى السماء بحرية"[7]. يقول لوك في هذا الشأن في كتابه المفصلي"رسالة في التسامح" إن: "رعاية النفوس لا يمكن أن تكون من اختصاص الحاكم المدنيّ، لأنّ كلّ سلطة تقوم على الإكراه. أما الدين الحق المنجي، فيقوم على الإيمان الباطن في النفس"[8]. ويؤكد سبينوزا أنه قد يكون ضرورياً أن يتنازل المواطنون عن جزء من حريتهم من أجل الحفاظ على المصلحة العامة لكن لا يعقل أن يتنازل الإنسان عن الحق في حرية التفكير والتعبير، لأن ذلك يعني تكريس ممارسات النفاق والغش[9]. ويصف سبينوزا الإيمان بأنه طاعة الله بروح صافية نقية مأخوذة بالعدل والإحسان. لذا، فهو جوهر التجربة الدينية، إذ لا تكمن حقيقة الإيمان في محتوى عقدي، بل في الإخلاص والتقوى. لذلك، فهو يرى أن الجهاد الحقيقي هو مجاهدة المرء لخطاياه. أما العلاقة بالآخر، فيجب أن تتأسس على أخلاق المحبة المتبادلة، وهنا يكمن الفرق بين التعصب والإيمان[10].

تخليق الإيمان عبر الحداثة السياسية:

نجح الغرب في تجاوز التناقض بين الإيمان كحرية فردية والنظام العام، وذلك من خلال الاعتراف القانوني بتعدد التجارب الإيمانية، ومن خلال إقرار حرية الإيمان والمعتقد الديني كحق طبيعي. وأصبح مفهوم الإنسان الحر مركز النقاش السياسي والديني بفعل الثورات اللاهو- سياسية التي

6- Ibid, p.29.

7- John Locke, Lettre sur la tolérance (1686), Traduction française de Jean Le Clerc, 1710, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, p.10.

8- Ibid, p.29.

9- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، 2005.

10- المرجع نفسه، ص422.

قامت بتفكيك بنية المجتمعات التقليدية في أوروبا، حيث أصدرت الثورة الفرنسية"وثيقة إعلان حقوق الإنسان والمواطن"، والتي أكدت أن الحرية حق أول للإنسان سابق على غيره من الحقوق، كما أعلنت لأول مرة في أوروبا الحرية التامة للاعتقاد، حيث تنص المادة العاشرة أنه" لا يجوز التعرض لأحد لما يبديه من الأفكار حتى في المسائل الدينية على شرط أن تكون هذه الأفكار غير مخلة بالأمن العام"[11]. ولا شك أن تعدد التجارب الإيمانية وتعدد طرائق الخلاص يخلق انفصالًا بين المعتقدات والمصالح المدنية للمواطنين، مما يمكن أن يشكل مصدر انزياح عن قيم العدل والإنصاف، لذا عملت الحداثة على إرساء فكرة المواطنة بصفتها الإطار القانوني للحرية الدينية، وذلك من خلال الفصل بين السلطة المدنية، مجال العقل أو السياسة المرتبط بالحقيقة والحكمة، والسلطة الدينية، مجال الإيمان، واللاهوت المرتبط بقيم التقوى والطاعة. فإذا كان مجال اشتغال رجال الدين هو مجال الإيمان والروح، فإن المجال الزماني هو من اختصاص السلطة المدنية التي يجب عليها أن تضمن حرية المعتقد الديني وحرية التأويل والنقد الديني شريطة ألاّ يكون ذلك مبرراً للعنف، ذلك لأنها لا تفترض أية معرفة "عن الدين الحق"، لذا يمكنها وضع حد لصراع التصورات الإيمانية. إن دولة المواطنة تمارس الحياد الإيجابي تجاه معتقدات مواطنيها وتقوم بتحييد الخصوصيات الإيمانية لضمان حرية الضمير والتعددية الإيمانية، كما أن الدولة تسمو فوق مجال الاختلافات والتأويلات الصراعية للأديان والمذاهب، لأن هذه الأخيرة "غير قابلة للبرهان والإقناع؛ بمعنى أنها لا تخاطب العقل، والذي هو المشترك الإنساني الوحيد، ويعد شرطاً أساسياً لتحقيق العدالة"[12]. وإذا كانت المسيحية قد أظهرت، في تطبيقاتها التاريخية، ميلًا لاحتواء النسيج السياسي والاجتماعي، وخلقت علاقة "توتر بين الروحي والدنيوي، فإن الفكر السياسي العصري قدم علاجاً أعنف، لقد رأى حل المسألة في إلغائها، وبذلك دشن حكم السلوك الحضاري"[13]؛ أي الحكم الخاضع للعقل الأخلاقي.

الليبرالية بصفتها أسمى مراحل الأخلاق المدنية:

تعتمد الفلسفة الليبرالية على فكرة أن الحرية هي الغاية الأخلاقية من قيام الدولة. لذا، فإن حرية العقيدة جزء أساسي من بنية المجتمعات الليبرالية. وبفضل التمييز بين المجال العام والمجال الخاص، فإن الإيمان أصبح خياراً شخصياً محضاً، وفي الوقت نفسه خارج النطاق التشريعي للدولة وحقاً أساسياً يجب عليها ضمانه. ويفسر روبرت جولدوين أن حرية الإيمان تشكل جزءاً من المقدس السياسي الليبرالي الذي يضع حماية المجال الخاص وحماية الحقوق الفردية فوق أي اعتبار ديني

11- إعلان حقوق الإنسان والمواطن، ترجمة فرح أنطون، 1901.

12- سعيد ناشيد، الاختيار العلماني وأسطورة النموذج، بيروت، دار الطليعة، 2010، ص34.

13- أوروين كليفورد، المرجع نفسه، ص107.

أو أيديولوجي "فطغيان الأغلبية هو أسوأ الأخطار التي يجب أن تحمي الديمقراطيات الليبرالية نفسها منه"[14]. لهذا، فإن المجتمع الشمولي هو نقيض المجتمع المتمدن. وانطلاقاً من عقلانية الحداثة السياسية، يتم خلق فضاء عمومي مشترك بين التجارب الإيمانية الدينية وغير الدينية، مبني على سلطة العقل الأخلاقي المحض أو العملي، وهو ما يسميه هابرماس بالعقلانية التواصلية التي تسمح بتسوية الخلافات وتفكيك ثقافة العنف واللاعقلانية الكامنة في كل التجارب الإيمانية وأنماط الفكر الديني، وبالتالي "خلق الإجماع المتولد عن النقاش الحر(...) حيث لا ضغط إلا للعقل المحض، وكل رأي لا يخضع للمناقشة والجدل، فهو رأي غير عقلاني (...) والدين متى كان منزهاً عن الخرافة والأسطورة لا يلغي العقل"[15].

الدين بصفته أخلاقاً مدنية:

إذا كان المعيار الوحيد لحقيقة الإيمان هو الصدق والتسامح، فإن بمقدور الإيمان أن يؤلف بين سلطة القوانين وسلطة الأخلاق، إذ يصبح الفرد لا يخضع للعقد الاجتماعي امتثالاً للقوانين فقط، وإنما أيضاً للضمير الأخلاقي؛ فالقانون تجسيدٌ للفضيلة بمعناها العقلي. والعدل بمعناه العميق يعني الخضوع للقوانين التي تجعل من الدولة مجالاً للحق الذي يضمن حرية الجميع. وبفضل أخلاقية الإيمان، يصبح استمرار مؤسسات الديمقراطية والمواطنة أمراً ممكناً، ويصبح السلوك المدني امتداداً للتجربة الإيمانية وتجسيداً للجوهر العقلي والأخلاقي للإيمان، إذ يرى جان جاك روسو، بهذا المعنى أيضاً، في كتابه الشهير "العقد الاجتماعي"، أن المعتقدات لا تهم الدولة ولا أعضاءها إلا بقدر ما تحيل هذه المعتقدات إلى الأخلاق والواجبات تجاه الآخرين.

ويوضح مارسيل غوشي في كتابه "نهاية اختلاب العالم"[16] أن العلمانية، رغم كونها تحرم الدين من السلطة المباشرة وتحصره في فضاء المعتقدات الخاصة، إلا أنها تحقق متطلبات أخلاقية كامنة في المسيحية كقيم الحرية والمساواة والتمييز بين الديني والسياسي. لذا، يمكن الربط بين الدولة المدنية وقيم الإيمان المسيحي التي دخلت في علاقة جدلية وتأثير متبادل كانت نتيجته السلوك الحضاري الذي هو التركيب الليبرالي المميز للمواطنة والمحبة المسيحية على حد سواء. ومن هذا المنظور، يبين كارل سميث أن العلمانية لا تعني في الحقيقة الفصل بين الدين والدولة، وإنما "تحويل المفاهيم اللاهوتية إلى مقولات سياسية إجرائية (...) فالمقاييس المحايثة لا تتناقض ضرورة مع القيم الدينية

14- روبرت جولدوين، الحقوق والمواطنة والسلوك الحضاري، في إدوارد سي. بانفيلد، السلوك الحضاري والمواطنة، (سمير عزت نصار، مترجم)، دار النسر للنشر والتوزيع، 1995، عمان، ص59.

15- قاسم شعيب، تحرير العقل الإسلامي، «مؤسسة مؤمنون بلا حدود» و«المركز الثقافي العربي»، الدار البيضاء، 2007، ص19.

16- Marcel Gauchet, Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion,Paris, Gallimard, 1985.

المتعالية، بل هي ترجمة لها في النسق السياسي المعاصر"[17]. كما أن كانط اعتبر دولة المواطنة القائمة على الحرية تحقق الجوهر الأخلاقي للدين في حدود العقل أو العقل الأخلاقي المحض، مؤكداً قدرة العقل العملي التشريعية في مجال الأخلاق، لأن "الأخلاق القائمة على مفهوم الإنسان بما هو كائن حر... لا تحتاج إلى فكرة كائن مختلف وأعلى منه لمعرفة واجبه، ولا إلى محرك آخر غير القانون الأخلاقي ذاته، كي يمارسه"[18].

الحداثة السياسية والتحول الأخلاقي للوعي الإيماني:

انطلاقاً من فكرة أن الأديان تمتلك نفس القيمة الأخلاقية، يصبح لزاماً على كل التجارب الإيمانية والدينية أن تخرج من انغلاق مرجعياتها الخاصة والدخول في فضاء العقل التواصلي والدينامية الحوارية المفتوحة؛ دينامية الجدل والحجاج. ويمكن أن نستدعي هنا نظرية المجال العام لهابرماس، حيث يمكن للمواطنين مناقشة أمورهم بحرية، ليحددوا هويتهم ويحاولوا من خلالها ترشيد الفضاء السياسي. وبالتالي، لا يمكن للمواطن المتدين أن يعيش في جماعة منغلقة دينياً ومنعزلاً عن عضويته في الدولة القانونية، ولعل ما يفسر خسارة المعتقدات الدوغمائية قوتها "هو كونها تعد نفسها غير قابلة للخطأ وأنها محصنة وممتنعة عن التغيير، ولذلك هي غير قابلة للنقاش أو الحجاج في شرعيتها أو وظائفها أو طبيعتها"[19]. من هنا يؤكد هابرماس أن التحول الذي أحدثه الدين على الأسطورة، يقوم به المجتمع العلماني على الدين نفسه.

وهنا تظهر أهمية الحرية والتعددية الدينية ليس فقط لأن التسامح يرسخ السلم المدني، بل لأنه يشكل مدخلاً كي يقوم المؤمنون بمراجعات لأنساقهم الدوغمائية والشمولية ونزع الطابع الإطلاقي عنها.

نفهم إذن، لماذا اعترفت المسيحية للبروتستانت بحق الوجود وبقيم العقل والحداثة والفلسفة الكونية، ونلاحظ كذلك كيف أسهم حوار الأديان في ظهور تيار المشاركة الدينية أو وحدة الأديان داخل الديانة المسيحية، وكيف أن الكنيسة منذ المجمع الفاتيكاني الثاني أصبحت تقبل بتعدد

17- السيد ولد أباه، الدين والهوية، إشكالات الصدام والحوار والسلطة، بيروت، جداول، 2010، ص26.

18- إيمانويل كانط، الدين في حدود بساطة العقل، ص 21، ذكره محمد المصباحي، كانط، من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، قراءة في كتاب الدين في حدود بساطة العقل، في فلسفة الدين، مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير الدكتور علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، 2012، ص70.

19-Jürgen Habermas, « Religion in public Sphere », trans: by Jeremy Gaines, European Journal of philosophy, Polity, 2006, p.6.

ذكره علي عبود المحمداوي، هابرماس والمسألة الدينية، الوضع الديني في المجتمع ما بعد العلماني، في فلسفة الدين، مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير الدكتور علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف،2012، ص346

الأديان ما دام أن كل الطوائف تمتلك جزءاً من الحقيقة، بل تقبل بالحوار حتى مع غير المؤمنين؛ فهذا التغيير الإيجابي يسمح حسب (Mouttapa) بتجاوز المدلولات التقليدية للتسامح، بمعنى "القبول بطريقة تفكير أو إيمان خاطئة" وبالانتقال من فكرة التعايش (coexistence) إلى ما يسميه هانز كونغ العيش من أجل أفق مشترك (proexistence)[20]. ويمكن أن نقول، إن الإيمان يصبح أكثر أخلاقية عندما يتصالح مع الجوهر الإنساني، "فمسيحي معاصر هو بالضبط ذلك الذي يقبل صحة السلوك الحضاري كترجمة لمتطلبات المحبة. يوافق على أن المحبة تتطلب أن تحجم عن القسر في أمور العقيدة، وأن كل قسر كهذا هو تصرف غير مسيحي بكل ما في الكلمة من معنى"[21]. ويذهب الفيلسوف الفرنسي إيمانويل ليفيناس في الاتجاه نفسه في كتابه (Totalité et infini)، عندما يؤكد الأولوية المطلقة للأخلاق ومسؤولية الإنسان تجاه أخيه الإنسان في تفرده، من هنا كانت فكرة أن مجال الواجبات الأخلاقية يتجاوز مجال الحقوق القانونية[22]. وعليه، يدخل الإيمان إلى ما يسميه كانط الجماعة الإتيقية (الأخلاقية) الكونية القائمة على قوانين الفضيلة المحضة والمراعية للحرية الأصلية في الإنسان، المعنى الحقيقي للدين الذي لا يجب خلطه بالكهنوت، حيث يتحول الإيمان إلى سلوك مدني مبني على مبدأ عام: "لتسلكْ تبعاً لقاعدة (ذاتية للسلوك) تكون صلاحيتُها في الوقت ذاته صلاحيةَ قانونٍ كوني"، ويمكن أن نجد ترجمتها الأخلاقية في كل الأديان:

- هذا مجمل الواجبات: لا تعامل الغير بما إذا عوملت به آلمك". البراهمانية، مهبهراتا:51517
- يقول التلمود: "الشيء الذي تبغضه، لا تعامل به صحبك، هذا مجمل الناموس، وكل ما تبقى شروح" التلمود، شباط، أ31
- ونقرأ في الإنجيل: "فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم، افعلوا هذا أنتم أيضا بهم، لأن هذا هو الناموس" إنجيل متى، 7- 12
- ويقول الرسول عليه السلام: "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ"[23].

2. محنة الإيمان أو محنة الأخلاق في المجال السياسي - الديني الإسلامي:

يطرح التساؤل في المجال الإسلامي حول نجاح أو فشل التجربة التاريخية للمسلمين في تجسيد التدبير الأخلاقي للعلاقة بين المجال السياسي والمجال الديني من خلال تدبير العلاقة بين حرية الإيمان ومفهوم الثوابت العقدية للأمة أو تنظيم الحياة العامة. ويمكن القول، على العموم، إن

20- Jean Mouttapa, Dieu et la révolution du dialogue, l'ère des échanges entre les religions, Paris, Albin Michel, 1996.

21- أوروين كليفورد، المرجع نفسه، ص107.

22- Lionel Ponton, Philosophie des droits de l'Homme, de Kant à Lévinas, Vrin, 1990.

23- محمد الطالبي، عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين، دار سراس للنشر، تونس 1992، ص187.

هذه التجربة لم تستطع بعد ولوج فضاء الحداثة الدينية بصفتها أسمى مراحل وتجليات الحداثة السياسية.

لقد أصبح تداخل المجال الديني والسياسي والقانوني مصدر استلاب الأخلاق بسبب التناقض بين البعد الفردي والعرفاني للتجربة الإيمانية ونزوع الدولة نحو خلق تطابق بين الهوية الدينية المهيمنة والتنظيم القانوني والسياسي، وهكذا أصبح العقل الإسلامي عاجزاً عن ترجمة شكل خطابه التأسيسي في بعده الأخلاقي؛ أي المطالبة بحرية الإيمان، إلى واقع تبادلي؛ أي الإيمان بالحرية؛ فقد صنع تاريخ الفكر الديني في الإسلام تصوراً لا أخلاقياً للإيمان، ارتبط بمفهوم السنة والجماعة ومقولة الفرقة الناجية والفرق الضالة، مما يبرر حق إقصاء المخالف من دائرة الإسلام وتكفيره، فأصبح الإكراه في مجال الإيمان جزءاً من المعلوم من الدين بالضرورة.

ويبدو أن الحاضر العربي الإسلامي قد شكل امتداداً لمحنة التجربة الإيمانية في التاريخ الديني للإسلام وفشل التجربة التاريخية للمسلمين في تخليق العلاقة بين حرية الإيمان ومفهوم الثوابت العقدية للأمة، إذ لم يحدث الفكر الديني الإسلامي عملية الانتقال إلى مجال الإيمان المفتوح أو أخلاق الإيمان، حيث لا تزال الأرثوذوكسية الإسلامية تمارس الوصاية على مجال الإيمان وتخضع التجربة الإيمانية لتصوراتها المعيارية، ترفض مفهوم الفرد المؤمن وتكرس هيمنة الجماعة. وغالباً ما يتم التطابق بين المجال السياسي- القانوني والمعتقد الإيماني اعتماداً على مقولة حماية وحدة المذهب والأمن السياسي والديني، بل لا تزال القوانين ترفض الاعتراف بالطابع الديني للتجربة الإيمانية لبعض الجماعات تحت ذريعة حماية الوحدة الدينية والسياسية، مما يطرح سؤال الانفصام الأخلاقي للعقل الإسلامي وتهافته. كما أن حرية التفكير والتعبير، بصفتها ممارسة إيمانية، لا زالت تخضع لمقولات النظام العام أو مقابله الفقهي "المعلوم من الدين بالضرورة".

النزعة الشمولية واستعصاء الأخلاق الدينية:

شكل الترابط بين المجال السياسي والمعتقد الإيماني ثابتاً من ثوابت الدولة الإسلامية، إذ لا زالت أغلب هذه الدول العربية الإسلامية عاجزة عن الدخول في الحداثة الدينية والسياسية من خلال عقلنة أخلاقية العلاقة بين المجال الديني والسياسي، وفصل المجال السياسي عن المعتقد الإيماني؛ فهي لم تنضج بعد إلى حد يجعلها قادرة على الاستغناء عن الدين. ويعتقد الكثير من الباحثين الغربيين أن الإسلام، عكس المسيحية، يتضمن مبدأ شمولياً لا يمكن أن يتعايش مع مبدأ العلمانية، فهو يربط بنيوياً بين ما هو لاهوتي وما هو سياسي ويهدف إلى تأسيس "الجماعة الروحية والسياسية

للمسلمين"[24]، مما يفسر طغيان هاجس توحيد الأمة وسيطرة المنطق الهوياتي[25] على عمق التجربة الإيمانية. وتستدعي الدولة الإسلامية حكم الشريعة التي يتم فهمها كقواعد ثابتة وأزلية، والتي تمت ترجمتها تاريخياً، فيما يخص إشكالية الإيمان، من خلال تقسيمات المؤمن والكافر، دار الإسلام ودار الحرب، والولاء والبراء. ولا تزال أغلب هذه الدول تعتبر الإيمان قضية انتماء لا رجعة فيه للجماعة الإسلامية، وتميز بين مواطنيها على أساس نمط من الإيمان تعتبره الوحيد الذي يوافق العقيدة الإسلامية الصحيحة، أو مذهب الدولة الرسمي.

في هذا السياق، نفهم إشكالية حكم الردة والاستعمال اللاأخلاقي للدين، حيث كانت قضية الردة قضية سياسية، تخضع- ولا تزال- للاستعمال والاستغلال السياسيين من أجل تصفية المخالفين أو الخصوم السياسيين، كما يتبن ذلك من خلال بعض الأمثلة كأحمد بن نصر الخزاعي الذي قتله الواثق بالله بحد الردة في مسألة خلق القرآن، والأصولي والمتكلم الآمدي، ولسان الدين الخطيب، والحلاج، ومحمود طه، وغيرهم كثير. وقد قام العلماء بالمماهاة بين البغي والردة، مما سيسمح بقمع الثورات الشعبية كثورة الزنوج والقرامطة، وقد قامت الكثير من الدول الإسلامية في العصر الحديث بالاستخدام السياسي لحكم الردة[26].

الازدواجية المرجعية حول حرية الإيمان أو الانفصام الأخلاقي للعقل الإسلامي:

تشير التقارير الدولية إلى أن الدول الإسلامية هي الأكثر انتهاكاً لحرية الإيمان والمعتقد، ولا شك أن هذا الوضع يجد تفسيره في تداخل الطبيعة اللاديمقراطية للكثير من الأنظمة، خصوصاً قبل حراك "الربيع العربي"، مع نمط من التفسير الديني (أدبيات الشريعة الإسلامية)، حيث يتناقض هذا التداخل مع مبادئ الحرية الدينية كما هي متعارف عليها كونياً. وتقر الدساتير العربية شكلياً بالحرية الدينية وبحرية الاعتقاد وبالمساواة بين المواطنين بغض النظر عن ديانتهم، لكن أغلبها ينصّ، في الوقت نفسه، على أن الإسلام هو دينها الرسمي والشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع، وأن القوانين لا يجب أن تتعارض معها. وبسبب هذه العلاقة الملتبسة بين مفهوم الأمة والدولة، يعيش مفهوم الإيمان في المجال الإسلامي تحت تصور لاأخلاقي للتجارب الإيمانية، حيث يعتمد الإكراه المباشر أو غير المباشر.

24- محمد الشريف الفرجاني، السياسي والديني في المجال الإسلامي، ترجمة: محمد الصغير جنجار، منشورات مقدمات، الدار البيضاء، 2008، ص23.

25- فوزي البدوي، من وجوه الخلاف والاختلاف في الإسلام، بين الأمس واليوم، دار المعرفة للنشر، 2006، ص6-7.

26- Med Cherfi, Islam et liberté, le malentendu historique, Paris, Albin Michel, 1998.

وترتبط الشريعة بمرجعية الوحي، لذا يعتقد أنها تقترح حلولاً وقواعد نهائية غير قابلة للتغيير، كما أنها تفرض على المسلم خضوعاً كاملاً في كل قواعد الحياة ما دام الإسلام ديناً ودولة، وتفرض عليه قواعد نهائية وانتماءً لا رجعة فيه للأمة وإلا تحول المسلم إلى مرتد، كما تصبح حرية الدخول في الإسلام مطلقة. أما حرية الخروج من الإسلام، فمحظورة تماماً وذات عواقب وخيمة، ولأنها تتأسس انطلاقاً من ثنائية المؤمن والكافر، وتفرض فكرة البراء من الكفّار؛ فالحرية الدينية بالنسبة لغير المسلمين، أو من يتم اعتبارهم كذلك، لا تعني المساواة في الحقوق والواجبات، بل فقط حرية الإيمان بالمعتقد وممارسة الشعائر الدينية دون الحق في الدعوة لأديانهم، والذي هو جزء من الحرية الدينية.

المجال التطبيقي: التهافت الأخلاقي لقوانين الإيمان في قوانين الدول العربية الإسلامية

لا تحتوي أغلب المساطر الجنائية للدول الإسلامية على إشارة لحكم الردة باستثناء القانون السوداني الذي يدين "الدعوة للخروج من ملة الإسلام أو من يظهر جهاراً خروجه من الإسلام بقول أو فعل بيّن. ويستتاب لمدة معينة من طرف المحكمة وفي حالة رفضه يحكم عليه بالإعدام"، والقانون الجزائي العربي الموحد الذي يوضح أن المرتد هو المسلم الراجح عن دين الإسلام ذكراً كان أم أنثى بقول صريح أو فعل قاطع الدلالة، أو سب الله أو رسله، أو الدين الإسلامي أو حرف القرآن عن قصد "يعاقب بالإعدام إذا ثبت تعمده وأصر بعد استتابته وإمهاله ثلاثة أيام"[27]. ورغم أن القانون المصري لا يتحدث عن عقوبة الإعدام في حالة الردة، إلا أن الارتداد عن الدين الإسلامي يستتبع نتائج أشبه ما تكون "بموت مدني؛ فالمرتد لا يمكنه أن يتزوج، وإن كان متزوجاً فيجب عليه أن ينفصل عن زوجته (حالة الدكتور نصر حامد أبو زيد وزوجته)، لا يمكنه الحصول على أوراق إثبات الهوية، مما يحرمه من كثير من حقوقه الأساسية والضرورية للحياة. لهذا، فإن من يرتدون عن الإسلام يجب عليهم مغادرة بلدانهم كي يعيشوا إيمانهم بسلام"[28]. وقد منع القضاء المصري المسيحيين الذي اعتنقوا الإسلام من الرجوع لديانتهم الأولى، لأن هناك "فارقاً كبيراً بين حرية الاعتقاد، وهي مكفولة وبين التلاعب بالتنقل بين الديانتين"[29]، والذي يشكل على حد تعبيره نقضاً للدستور والنظام العام.

عكس المواطنة، تفضي الشريعة إلى التمييز بين الناس بسبب المعتقد الديني والإيمان؛ فقد أجمع الفقهاء على اعتبار المتزوجات بغير المسلمين مرتدات، بينما يُسمح للمسلم بالزواج بغير المسلمة. واحتفظ أهل الكتاب بمعتقداتهم، لكن الفقه جعلهم مواطنين من الدرجة الثانية؛ فقد كانوا يخضعون

27- المذكرة التوضيحية للقانون الجزائي العربي الموحد، الجزء ألأول، جامعة الدول العربية، الإدارة العامة للشؤون القانونية، 1996.

28- Awad Sami. Aldeeb Abu-Sahlieh, Le changement de religion en Egypte, Broché, 2013 (texte introductif).

29- حكم محكمة القضاء الإداري يوم الثلاثاء 2007/4/24 الدائرة الأولى برئاسة المستشار محمد الحسيني.

لوضع تمييزي اجتماعي وقانوني، ولممارسات مهينة تذكرهم بدونيتهم، مثل إجبارهم على حمل علامات تظهر انتماءهم، منع تصدرهم المجالس، لا يبدؤون بالسلام ولا يزاحمون المسلمين في الطرقات، بل يلجؤون لضيّق الطرقات[30]. هكذا تمت صياغة "الشريعة ضد حرية الضمير، رغم تأسيس القرآن لها، حيث أسست قواعد فقهية تمس بحرية غير المسلمين، رغم أن القرآن يرفع من شأن اليهود والنصارى"[31].

عجز العقل الإسلامي عن التوفيق بين المطالبة بحرية الإيمان والإيمان بحرية الإيمان، فأصبح عقلاً انفصامياً، حيث يطالب المسلمون في بلاد الغرب بحقوقهم الدينية، منها حق الدعوة للإسلام لكنهم يرفضون هذا الحق لغير المسلمين في بلدانهم. وتمنع أغلب قوانين الدول الإسلامية التبشير في دولها بصفته تحريضاً على الفتنة وزعزعة لثوابت الأمة، في حين تسمح للدعاة بنشر الإسلام في كل بلاد الغرب، مما يشكل انتهاكاً لحرية التدين وغياباً للانسجام الفكري والأخلاقي بشأن قضية الدعوة للمعتقد التي هي جزء من حرية المعتقد والإيمان. وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن الوضع القانوني لغير المؤمنين أو الملحدين، والذين لا تتضمن القوانين العربية مواد خاصة بهم، لكن يمكن متابعتهم قانونياً باسم قانون الحسبة، وينص الفقه التقليدي على قتلهم وحرمانهم من حق المعتقد.

أما بالنسبة للشيعة، فإن العديد من الدول الإسلامية ذات المذهب السني، في تشريع تمييزي ضد الأقلية، ترفض الاعتراف بحقوقهم الدينية وممارسة شعائرهم علناً أو نشر المذهب الشيعي والتعريف به. كما تعرض القرآنيون، خصوصاً قبل "الربيع العربي"، في مصر بصفة خاصة، للاعتقال وانتهاك حرية التعبير والمعتقد الديني من طرف الأجهزة الأمنية للدولة بتهمة الترويج لفكرٍ منحرفٍ، كما أصدر الشيخ محمود عاشور وكيل الأزهر السابق فتوى بكفر القرآنيين وارتدادهم، لكونهم ينكرون معلوماً من الدين بالضرورة ألا وهو السنة ودورها في التشريع.

وأجمع علماء المسلمين على تكفير مذهب البهائية، واعتباره خروجاً عن الملة لكونه ينكر ما هو معلوم من الدين، على اعتبار أن الإسلام هو خاتم الأديان. وكان الأزهر قد أصدر فتوى بردة معتنقي البهائية، وشدد علماء الأزهر أن القاديانية والبهائية طوائف شاذة وخارجة عن الإسلام. ولا تعترف مصر، على غرار باقي الدول الإسلامية، إلا بالديانات التوحيدية؛ أي اليهودية والمسيحية والإسلام. ويفسر عواد أبو سهله كيف يشكل هذا الوضع القانوني مسّاً بحقوق أكثر من ثلاثة آلاف بهائي الذين هم أحياء أموات يعانون من التمييز على كل المستويات[32]. كما صدر قرار رئيس

30- انظر محمد يونس، التكفير بين الدين والسياسة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 1999.

31- Med Charfi, Ibid, p.p74 - 75.

32- Awad Sami. Aldeeb Abu-Sahlieh, Le changement de religion en Egypte, Broché, 2013 (texte introductif).

الجمهورية المصري الأسبق جمال عبد الناصر بحل المحافل البهائية سنة 1960، وحكمت المحكمة الدستورية العليا بأن البهائية ليست ديناً سماوياً معترفاً به، ولا تعدو أن تكون زندقة وإلحاداً، وأن الدستور لا يكفل حرية إقامة شعائرهم. لذا، يجب على البهائي أن يختار بين اعتناق الإسلام، المسيحية أو اليهودية، أو يمارس عقائده بعيداً عن المجال العام دون حق في التبشير بها، ما دام أنها تشكل خطراً على النظام العام (أي كون الدين الرسمي هو الإسلام). وحتى في الدستور المصري الجديد تقتصر الحرية الدينية على الإسلام، المسيحية واليهودية.

محنة التفكير، سلطة الجهل المقدس أو لا أخلاقية العقل اللاهوتي المغلق:

يمكن القول، إن تاريخ الفكر الديني في الإسلام هو تاريخ صدام بين الطابع المفتوح للتجربة الإيمانية والطابع المغلق للأرثوذوكسية الدينية، والتي تستند لسلطة سياسية تمدها بمشروعيته، حيث أصبحت كل أنماط القراءات للمتون الدينية، كما الحواشي، مسجونة داخل النمطية النصية أو السياج الدوغمائي المغلق. ولعل لا أخلاقية هذا العقل تكمن في أنه يجعل كل الإمكانيات التجديدية والأخلاقية تقبع في اللامفكر؛ فهو "يرتكز على ثنائية ضدية عادة هي نظام من الإيمان أو العقائد ونظام اللاإيمان واللاعقائد... ولذلك، فهي تدخل في دائرة الممنوع التفكير فيه أو المستحيل التفكير فيه، وتتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئة لا مفكر فيه"[33].

لقد عرف تاريخ الإسلام محنة العشرات من المفكرين الأحرار الذين تعرضوا للاضطهاد، لأنهم اختاروا لأنفسهم طريقاً خاصاً للإيمان أو فهم العلاقة بالله، مفكرون اتهموا بالزندقة والابتداع وإنكار المعلوم من الدين بالضرورة. فعندما تحول الاعتزال إلى عقيدة رسمية للدولة، تعرض ابن حنبل وغيره للاضطهاد لإجباره على اعتناق المذهب المعتزلي، كما تم تأسيس التفتيش كمؤسسة رسمية ضد معارضي الاعتزال، ثم بعد ذلك أصبح المعتزلة والشيعة وغيرهم من المتهمين بالبدع ضحايا للاضطهاد بعد تحول مذهب ابن حنبل لعقيدة رسمية، إلا أن محنة الإيمان تجسدت في شكلها الأكثر مأساوية من خلال محنة المتصوفة، كالحلاج الذي قتله الخليفة الواثق، إذ قطعت رجلاه ثم قطع رأسه ثم أحرق، والسهروردي الذي أمر بقتله صلاح الدين الأيوبي، كل ذلك بسبب صياغتهم لفهم جديد للإيمان ينتقل من الشريعة إلى الحقيقة ومن الظاهر إلى الباطن ومن سلطة السلف إلى لا تناهي تجربة الحب والاتحاد الإلهيين.

33- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإتحاد القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 1996، ص5-6.

وفي العصر الحديث، تم إحياء قانون الحسبة الذي يعطي الحق لأي مواطن في المتابعة القضائية ضد مواطن آخر بتهمة المسّ بثابت من ثوابت الأمة والدين وازدراء "القيم الصحيحة"، كما ازداد عدد المفكرين "ضحايا السلطات السياسية اللا ديموقراطية والعلماء المحافظين الرافضين القبول بإسلام نقدي، مثل علي عبد الرازق، طه حسين، حامد أبو زيد، محمد إقبال، وفضل الرحمان، ومحمد محمود طه الذي تم إعدامه في السودان، جميعاً تم اضطهادهم والتشهير بهم. لقد واجهوا إشكالية الحداثة، ولكن المؤسسات الدينية والسياسية ترفض المس بديانة السلف الصالح"[34]. ففي مصر مثلاً، يتم اتهام القرآنيين بالخروج عن ملة الإسلام بسبب إنكارهم للسنة، وتمت إدانة بعضهم بتهمة إفساد الإسلام وازدرائه. ويحتوي القانون المصري فصولاً تحد من حرية التفكير تحت ذريعة تجنب "إثارة البلبلة حول المسلمات والثوابت الإسلامية وزرع الشكوك فيما هو معلوم من الدين بالضرورة". وهكذا، أصبح الجانب التشريعي يهيمن على البعد الروحي، الميتافيزيقي والأخلاقي.

3. استراتيجيات تفكيك الانغلاقات اللاهو- سياسية: نحو عقل أخلاقي مسلم

لا شك أن إعادة الاعتراف بالتجربة الإيمانية في طابعها المفتوح قد يشكل طريقاً لخلق أخلاقيات جديدة ذات طابع تعاقدي، تعيد الاعتبار للتجربة السياسية كما الدينية، وتسمح بتحقيق مجتمع الرشد، مما يشكل جزءاً أساسياً من مشروع إصلاح الفكر الديني في الإسلام.

إعادة الاعتبار للحرية كقيمة أخلاقية:

يجب على الفكر الإسلامي أن يسترجع جوهره، ويخرج من استلاباته التاريخية التي نتجت عن الانتقال من الديانة الروحية إلى الديانة التشريعية، وذلك من خلال ربط الحق في الدين والحرية الإيمانية بالحق في إصلاح الفكر الديني، واسترجاع الرسالة الحقيقية للإسلام، والاعتراف بحرية الإيمان كأصلٍ ثابت في النص التأسيسي[35]. ويمكن أن نذكر مواقف المفكرين المحدثين من قضية الردة، والذين يرفضون إضفاء القداسة على التراث، ويؤكدون فكرة أن الحرية جزء من مقاصد الشريعة، وأنه لا يجوز استعباد العباد لغير الله ولا يجب تقديم ظواهر السنة على المقاصد العامة للآيات القرآنية. فالمفكر جابر العلواني مثلاً، يتناول قضية الردة في السنة النبوية، حيث يشير إلى

34- Rachid Benzine, Les nouveaux penseurs de l’islam, Editions Albin Michel, Paris, 2004, p.16.

35- يمكن أن نشير هنا إلى أطروحة محمود محمد طه حول الرسالة الثانية في الإسلام، والتي تعد بحق أهم مساهمة في دراسة إشكالية الدين-الأخلاق- السياسة في الفكر الإسلامي المعاصر. يرى محمود محمد طه أن المرحلة المكية تتسم بطابع كوني، فهي دعوة للأخوة والمساواة والحرية الدينية. أما المدنية، فلها طابع تشريعي، لأنها مرتبطة ببنية الدولة. يكمن جوهر الرسالة الخالد؛ أي مركزها الأخلاقي، في المرحلة المكية التي تتوجه بالخطاب إلى البشرية كلها. أما الأحكام المدنية، فقد استنفذت وظيفتها التاريخية. لذلك، فهو يرفض تماماً مبدأ النسخ، لأن الخاص العرضي لا يمكن أن ينسخ العام الجوهري، والسياسي لا يمكن أن ينسخ الأخلاقي، ولا الإيمان المغلق أن ينسخ الإيمان المفتوح، كما أن نصاً خاصاً لا يمكن أن ينسخ نصاً عاماً. انظر محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام، 1967.

أنه يستحيل عقلاً وشرعاً أن يأتي في السنة النبوية شيء يناقض مبادئ القرآن الكريم حول إطلاق حرية الاعتقاد أو ينسخه[36]. ويؤكد أن مركز الخطاب القرآني هو الإنسان المستخلف والحر، "وهو أعز من أن يكلف ويسلب منه الاختيار، بل إن جوهر الأمانة التي حملها، والتي استحق بها القيام بمهمة الاستخلاف، إنما يقوم على حرية الاختيار التامة الكاملة"[37]. ويوضح هذا الخطاب كيف تتحول الأخلاق العقلية إلى دين أو إلى إيمان عقلي، حيث يصبح "مفهوم الله هو... موجود أخلاقي، وليس مجرد أمر افتراضي، إنه العقل العملي الأخلاقي بعينه"[38]. لهذا السبب، يؤكد سروش أنه رغم إمكانية تأسيس المبادئ العامة للأخلاق انطلاقاً من النصوص القرآنية، إلا أن المفاهيم الإجرائية يجب تأسيسها انطلاقاً من العقل العملي المحض. لذا، فإن العدل مفهوم يتحدد خارج الدين ويتأسس انطلاقاً من فهم خاص لإنسانية الإنسان، ولا يمكن حصره في النصوص الدينية؛ بمعنى آخر، فـ"إننا لا نستمد مفهومنا للعدل من الدين ولكننا نقبل الدين، لأنه عادل"[39].

ولا شك أن الفكر الإسلامي مطالبٌ بتحقيق تحوله الأخلاقي من خلال قطيعة لاهوتية، يتحول فيها الإيمان إلى علاقة مباشرة بالله لا تحتاج لوساطة المرجعيات البشرية؛ فالإسلام ذو طبيعة بروتستانتية لأن المسلم حر في علاقته بالله، لكن الدولة صادرت هذه الحرية المميزة للإسلام والمتمثلة في الحق في تأسيس ما يسميه أركون "المجال المستقل للروح". فهذه المساواة في الحق للولوج للحرية الإيمانية هي التي تمنح المؤمن المتدين معنى لإيمانه، وهي التي تسمح، حسب فضل الرحمان، بالانتقال إلى تصور أخلاقي للإيمان، يتجاوز "تاريخ الإسلام التقليدي الذي شوه الرسالة الجوهرية للدين والمسؤولية اللامتناهية للإنسان أمام الله، والذي يؤكد الحرية كأساس للإيمان، على أخلاق الالتزام الفردي ضد منطق الإكراه الديني"[40]، ويؤسس مركزية المسؤولية والالتزام الفردي، إذ «ليس لدينا تجربة دينية جماعية، فالتجربة شخصية وذاتية دائماً. فنحن نعيش العشق لوحدنا، ونموت لوحدنا، ونعيش التجربة الدينية لوحدنا أيضاً»[41].

العلمانية والدولة المدنية كممارسة أخلاقية: فصل جماعة المؤمنين والمواطنين

يحيل ثالوث الدين- الأخلاق- السياسة على سؤال موقع الدين في دولة المواطنة وحقوق الإنسان.

36- طه جابر العلواني، لا إكراه في الدِّين: إشكالية الرِّدّة والمُرتدِّين من صدر الإسلام إلى اليوم، دار الشروق والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006.

37- المرجع نفسه، ص175-176.

38- كانط، إيمانويل، من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، ذكره محمد المصباحي، المرجع نفسه، ص71.

39- ولاء وكيلي، الحوار حول الدين والسياسة في إيران، الفكر السياسي لعبد الكريم سروش، ترجمة حسين أوريد، نشر الفنك، ص47.

40- Fazlur rahman, principes de la foi et de l'éthique islamique, cité par Filali –Ansary, L'Islam est-il hostile à la laïcité, Editions le fennec, 1999, p.p117 -118.

41- عبد الكريم سروش، السياسة والتدين، دقائق نظرية ومآزق عملية، ترجمة أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، 2009، ص85.

هل لا يزال ممكناً تأسيس المجال القانوني والتشريعي المتعلق بحرية الإيمان والتفكير من داخل المقولات الفقهية؟

إن لاأخلاقية الدولة الدينية، المبنية على مرجعيات وتطبيقات فقهية، تتجلى في عجزها عن تحقيق قيمة العدل كما يظهر ذلك من خلال حكم قتل المرتد والتمييز ضد غير المسلمين وتقييد حرية الضمير بصفتها أسمى مظاهر العدل. معنى ذلك ضرورة استقلال الدولة وحيادها عن التجارب الإيمانية، وهو الشرط الأساسي للولوج إلى الدولة المدنية التي تؤسس للمواطنة ومجتمع الرشد من خلال الفصل بين جماعة المواطنين وجماعات المؤمنين، وتفكك علاقة التطابق بين الأمة بالمعنى الديني والدولة، وتحمي الحق في حرية الإيمان بنظام قانوني، حيث لا يكون للاختيار الإيماني أية آثارٍ على الحقوق السياسية أو المدنية.

ونعتقد أنه لم يعد ممكناً تأسيس علاقة الإيمان بالمجال القانوني داخل تفسير ديني أو مذهب ديني مبني على تصور لاهوتي للحقيقة الدينية، بل فقط من داخل الأخلاقيات الدينية أو أخلاقيات الاختلاف بصفتها أخلاقيات دينية محضة[42]. وبفضل هذا التحول الأخلاقي، يصبح ممكناً تحقيق ما يسميه مصطفى السباعي الانتقال من الإسلام الكنسي الخاص بالمسلمين، إذ "أن الإسلام في تشريعه مدني علماني يضع القوانين للناس على أساس من مصلحتهم وكرامتهم وسعادتهم، لا فرق بين أديانهم ولغاتهم وعناصرهم"[43]. وفي هذا السياق، يجب التنويه باجتهادات بعض المفكرين الإسلاميين الذين يتحدثون عن فقه الاختلاف أو المشاركة، مثل راشد الغنوشي الذي يذهب إلى أن الأمة بالمعنى السياسي أشمل من الأمة بالمعنى الديني؛ فـ"مفهوم الأمة لا يجب أن يقوم على أساس العقيدة في دولة الإسلام، بل على طبيعة أشمل يدخل ضمنه أصحاب العقائد الأخرى، ليشكلوا مع بقية المؤمنين أمة سياسية واحدة يتمتعون بحقوق المواطنة التي تفرض عليهم واجبات مقابل تمتعهم بالحقوق"[44]. لا يتم الأخذ بمبدأ الأقلية أو الأكثرية الدينية، انطلاقاً من مبدأ أخلاقي- فقهي مفاده أن الكثرة الدينية، وحدها لا توجب حقّاً، والقلة الدينية وحدها لا تمنع من اقتضاء حق.

وتستدعي مقولة الأخلاق هنا مقولة مركزية الإنسان، حيث يصبح الإنسان قيمة في حد ذاته بغض النظر عن عقيدته أو عن رفضه الدخول في أية عقيدة. ويوضح سروش في هذا السياق، أن

42- ينتقد سروش الاستعمال الأيديولوجي للإسلام، والذي يحد من حرية المعرفة الدينية ويقوض مبدأ العدل ويكرس الشمولية الدينية والسياسية، لذا يرى ضرورة خضوع المجال السياسي للبعد الإنساني من خلال جعل حقوق الإنسان نموذج الحكم الإسلامي.

43- ذكره محمد جمال باروت في "العلمانية المؤمنة: محاولة فى تحرير العلمانية من العقيدة العلمانية"، مجلة شرق نامه، العدد السابع، يناير 2011.

44- راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1999، ص49.

"موقف الليبرالية من إنسانية الإنسان يتجلى في دائرة واسعة جدّاً، فلا أحد من أفراد البشر يسقط من الإنسانية بسبب العقيدة أو يكون مستحقّاً للقتل وسلب الحقوق لهذا السبب"[45]، وتبدو دائرة الإنسانية هنا أوسع من دائرة الدين أو على الأقل الدين الدوغمائي.

هكذا، تصبح الدولة سامية فوق مجال الاختلافات والتأويلات الصراعية للأديان والمذاهب، ويتم خلق فضاء عام تعاقدي يتسامى فوق الاختلافات الدوغمائية، نوع من الأخلاق التي تتأسس من ضرورة العيش والتفكير المشترك، وهو ما يعبر عنه جون رولز بالإجماع المتداخل "كقاعدة وحيدة ذات مصداقية في المجتمعات الديمقراطية الحديثة...فالمجتمع الديمقراطي كنظام تعاون عادل بين مواطنين أحرار ومتساوين، يجب أن يعتمد على مفهوم يضمن لجميع المواطنين الحقوق والحريات الأساسية كحالة لشعورهم بالأمن وبالاعتراف المسالم والمشترك بينهم، ولما كان من غير الممكن لجميع المواطنين الاتفاق على رأي معين وشامل للعالم، ولما يصنع الحياة الطيبة، فإن هذا المفهوم يجب أن يتأسس بصورة مستقلة عن جميع العقائد الشمولية[46]. وإذا كان على الدين والسياسة أن يندرجا في تصور عن "الخيرية"، فإن هذا التصور يجب أن يكون مقبولاً من طرف المواطنين بصفتهم أحراراً متساوين و" ألا يفترض أي مذهب جامع جزئياً أو كلياً، حيث يعكس هذا المذهب، وذلك بما يقصي مواطنين آخرين قد لا يعتقدون فيه، وإنما يعتقدون في غيره"[47]. ويبدو أن هذه هي الطريقة الوحيدة لحفظ البناء الأخلاقي للفكر الديني في العالم المعاصر.

وهكذا، يصبح ممكناً الانتقال من إطار الشرعية الدينية إلى ميدان الحقوق المدنية، حيث "تبدو الأخلاق أداةً لإدماج العمل السياسي بالعقلانية، بواسطة وجود نوع من الاتفاق بين الإتيقي والسياسي في المجال العام، أملاً في أن يكون هذا المجال مكاناً طبيعياً لإنتاج الإجماع بين المواطنين، وبالتالي وحدة السياسي والأخلاقي، وذلك يتحقق حينما تكون السلطة السياسية تحت رقابة ومحاكمة الأخلاق المتكونة من مواقف الأفراد الذين يستعملون العقل استعمالاً عمومياً لحل مشاكل الشأن العام"[48]. وبفضل المصالحة بين الإيمان والسياسة، يمكن أن يدخل المجال الإسلامي مرحلة "ما بعد الإسلام السياسي" بصفتها مصالحة مع الأخلاق المدنية أو "خروجاً من الإسلام السياسي لا يشكل قطيعة مع الإسلام، ويستمر فيه الإسلام مصدراً للحقيقة في حين أن تنظيم

45- عبد الكريم سروش، الدين العلماني، ترجمة وتحقيق: أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي 2010، ص66.

46- عبد الوهاب الأفندي، إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام، مسلم أم مواطن، الموقع الإلكتروني للجماعة العربية للديمقراطية.

47- محمد الشيخ، العلاقة بين قيمتي الخير والعدل عند جون رولز ونقاده، مجلة التفاهم، المجتمع الخيري وفعالية منظومة القيم، عدد 35، شتاء 2012، ص237.

48- هابرماس، ذكره علي عبود المحمداوي، المرجع نفسه، ص 342.

المجتمع يخضع لقواعد لائكيه كونية، مثل الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان"[49]. وترتبط هذه الأخلاقيات الجديدة بالفصل بين الإيمان والمعرفة، وبين المقدس والمدني، وهو شرط أساسي لتكريس حرية المعتقد والضمير.

استرجاع الدين لأخلاقه أو تحرير الدين من الدولة:

تبرز هنا مفارقة أن الحداثة السياسية وحدها يمكن أن تنقذ الدين من السياسة ومن انحرافات التدين نفسه؛ أي من الاستعمال اللاديني واللاأخلاقي للدين؛ فالليبرالية ترجع الدين لأصوله وجوهره الروحي، وتحفظ خصوصيته كخيار ومسؤولية فردية أمام المطلق، ويصبح الإيمان مسؤولية وجودية، وليس وضعاً اجتماعياً. بهذه الروحية اللوثرية البروتستانتية، يقول سروش: إن «الليبرالية تتجه إلى التصالح مع الدين الحقيقي غير الرسمي بمقدار ما تتقاطع وتتعارض مع الدين الرسمي الإجباري»[50]، لذا "يجب على الإيمان الداخلي أن يهيمن على الممارسات الخارجية. إن التركيز على الطقوس وفرض الممارسات بالإكراه يخلق مجتمعاً دينياً منمطاً، بلا تعددية، حيث يسيطر النفاق واحتكار الحقيقة"[51]. وفي كتابه "العقل والحرية" يبين المفكر الإيراني أن الحرية لا تتنافى مع الالتزام الديني، مؤكداً أن جوهر العمل النبوي هو تغيير واقع الإنسان وكيانه الروحي وإحداث تحول وجودي ينقل من الإيمان المتوارث إلى الإيمان التجريبي. لهذا يمكن أن يكون للدين وظيفة "سياسية" مركزية من حيث ترشيد المجتمع المدني وإشاعة روح الانضباط القانوني والمساواة وترسيخ القيم الأخلاقية والروحية، فيتحول لقيمة حضارية ويخلق فكراً دينياً إيجابياً يعمل على خلق المصالحة بين قيم الدين وقيم العقل، ليكون الدين خادماً والحياة الدنيا مخدومة، وهذا هو معنى "الدين العلماني".

وعلى المدى البعيد، يمكن لمجمل هذه الإصلاحات أن تجعل ممكناً مراجعة أخلاقية عميقة وتأويلاً إيجابياً يصالح الإسلام مع طابعه الإنساني والمفتوح، وذلك من خلال التجديد اللاهوتي للإيمان والانفتاح على مقولة التعددية الخلاصية أو "الصراطات المستقيمة"، والانتقال من المعنى الفقهي للإسلام إلى المعنى العرفاني، وتفكيك أسطورة الفرقة أو الديانة الناجية. كما يجب التفكير أيضاً في إعادة الاعتبار لما يسميه عبدالجبار الرفاعي بـ"التجارب الإيمانية الشفيفة" التي تعزز النزعة الروحية الإنسانية من خلال التجربة الإيمانية العرفانية التي تمنح أصحابها رؤيا، ويصبح

49- Guy Sorman, Les enfants de Rifaa, musulmans et modernes, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2003, p.p237 -238.

50- عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، 2009، ص285.

51- Rachid Benzine, Ibid, p.78.

فيها العالم ممتلئاً بالمعنى ومنفتحاً على الكونية، لأن الإنسان يتخلق فيها بأخلاق الله"[52]، وتستدعي هذه الأفكار ضرورة المساواة في الحرية، انطلاقاً من كونية مفهوم الإنسان المستخلف، الإنسان في حد ذاته، والذي هو الغاية من وجود الإسلام.

"الربيع العربي"، هل هو بداية التحول الأخلاقي؟

في الختام، يمكن قراءة علاقة الدين- السياسة - الأخلاق في سياق التحولات العميقة التي أحدثها ولا يزال يحدثها "الربيع العربي". بالموازاة، يمكن طرح سؤال العلاقة بين الإيمان والقوانين في سياق "الربيع العربي" الذي شكل ثورة على ثقافة الرعية في المجال العربي الإسلامي، رغم أن الدخول إلى الحداثة الدينية مسار طويل في مجتمعات عاشت لقرون في ظل الانغلاق اللاهوتي، إلا أن "الربيع العربي" قد دشن الطريق الذي سينتهي باسترجاع الإسلام لجوهره الأخلاقي عبر إخضاع التداخل وخط التماس بين المجال الديني والسياسي لنظام العقل الأخلاقي العام، بجعل حرية المعتقد مقصد المقاصد الكبرى، والوظيفة الأساسية للدولة.

ولا شك أن صعود الإسلاميين للحكم أعاد مسألة الحرية الدينية والدولة المدنية إلى الواجهة، لكن مجموعة علامات إيجابية تشير إلى تحول في مواقف الأحزاب الإسلامية وبداية مراجعات فكرية، تدل على أن العقل الأخلاقي المفتوح أصبح من المفكر فيه، وأنه تم الشروع في مساءلة المشروعية السياسية للعقل الديني المغلق. وقد يعني هذا، على المدى المتوسط، إمكانية المصالحة بين الإيمان والدين كمؤسسة والحرية كخيار فردي وحق من حقوق الإنسان.

ويتعلق الأمر ببداية تحولات فكرية استراتيجية تعبر عنها أطروحة "ما بعد الإسلام السياسي" التي تقوم على فكرة أن هناك توجهاً لدى هذه الحركات لدمج الإسلام والتدين مع الحقوق والحريات الاجتماعية والسياسية، وتأكيداً على الحقوق بدلاً من الالتزامات، والتعددية بدلاً من الفكر الأحادي، والمستقبل بدلاً من الماضي[53]. وتؤكد هذه الأطروحة عدم تداخل الدولة مع الحياة الدينية وبقائها في وضع الحياد أو "التسامح المزدوج" الذي يجسد العلاقة الأخلاقية بين المجالين، حيث يتم إرساء نوعٍ من التمايز والاحترام المتبادل بين السلطة السياسيّة والسلطة الدينيّة. فمن جهةٍ، على المجال الدينيّ ألا يستحوذ على المجال السياسيّ أو يستغلّه لخدمة أغراضه، ومن جهةٍ

52- عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، 2012، ص166.

53- Asef Bayat, "The Post-islamist revolutions: what the revolts in the Arab world mean", Foreign Affairs, 26 April, 2011.

http://www.foreignaffairs.com/articles/67812/asef-bayat/the-post-islamist-revolutions

أخرى على الدولة أنْ تمنح المجال الدينيّ حرّيته وتقوم بتحييده عن السياسة بعيدًا عن أيّة علمانيّةٍ معاديّةٍ للدين. ويسمح هذا التوازن بين المجالين بتفادي خطر كلّ من الثيوقراطيّة والعلمانيّة المتطرّفة"، وتتحول "السياسة الشرعية" أو "اللاهوت السياسي" إلى نوع من "فقه التمايز" أو أخلاق التسامح التي هي أساس الثقافة الديمقراطية التي تحدد، حسب هابــرماس، دور الدين في المجــال العام، حيث إن "التسامح مسار باتجاهين دائمــاً، ولــهذا لا ينبغي أن يتسامح المؤمنون فقط إزاء اعتقادات الآخرين، بما فيها عقائد غير المؤمنين وقناعاتهم فحسب، بل إن من واجب العلمانيين غير المتدينين أن يثمنوا قناعات مواطنيهم الذين يحركهم دافع ديني"[54]. إن تحولات الإسلاميين، بمختلف مشاربهم، بفعل الإدماج السياسي، يشير لبداية تحول خط التماس بين الديني والسياسي لفضاء للفعل التواصلي المبني على النقاش العقلاني الحر.

ولعل ذلك ما يفسر تحولات النقاش في الفضاء العام من خلال تراجع مفاهيم، مثل الهوية الإسلامية، المرجعية الإسلامية، الدولة الإسلامية، الحاكمية أو دولة الخلافة الراشدة، كما تظهر إشارات عن فصل العقيدة عن ميدان العمل السياسي. لذا، نتوقع أن التحولات الفكرية والأيديولوجية الإيجابية التي تعيشها الحركات الإسلامية، بفعل انخراطها في العمل السياسي، من شأنها، على المدى المتوسط، أن تعمل على تعميق روح التواصلية السياسية في المجتمعات العربية، مما سيسهم بشكل إيجابي في ترشيد التحولات السياسية، وتخليق الحضور الديني كما الفعل السياسي.

ويمكن أن نشير هنا إلى التجربة التونسية التي أسست لأول دستور مدني حقيقي في العالم العربي الإسلامي، دستور يضمن علاقة الاحترام المتبادل بين المجال الديني والسياسي وإرساء أخلاقيات التسامح كمؤسسة سياسية، وذلك من خلال ضمانه حرية الضمير والمعتقد وتجريم التكفير والتحريض على الكراهية. ولعل ما يدل على عمق القطيعة الثقافية هو ردود الفعل من طرف الحركات السلفية المحافظة التي اعتبرت أن الفصل السادس من الدستور التونسي الجديد ينقض كليات الإسلام الضرورية الخمس من حيث إنه يسمح للدعاية لغير الإسلام في دار الإسلام، ويسقط حكم التكفير الذي هو من "ثوابت القرآن والسنة"، ويسمح بنشر "العقائد الفاسدة".

لكن ما يدل على التحول الأخلاقي الإستراتيجي هو موقف حركة النهضة التي اعتبرت الدستور "توافقياً" ومتوافقاً مع المقاصد العليا للشريعة، وأكدت أن المدنية جزء من روح الإسلام وشرط أساسي لقيام ديمقراطية حقيقية. لذا، فالدستور الجديد لا يشكل نقضاً لمبادئ الإسلام، ما دام أن الإسلام راسخ في أوساط الشعب التونسي. كما أن حرية الاعتقاد لا تتعارض مع روح الإسلام بل

54- علي عبود المحمداوي، المرجع نفسه، ص341.

تؤكده، لذا كرّر راشد الغنوشي أنه "لا إكراه في الدين" وأنّ العقيدة تتغير بالحجة وليس بالإكراه.

يمكن أن نذكر أيضاً وثيقة الأزهر عن الحكم المدني وعن مبدأ المواطنة[55]، والتي أكدت مبادئ "الدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية"، الالتزام بمنظومة "الحريات الأساسية في الفكر والرأي"، الاحترام التام "لآداب الاختلاف وأخلاقيات الحوار وضرورة اجتناب التكفير والتخوين واستغلال الدين واستخدامه لبعث الفرقة والتنابذ والعداء بين المواطنين". وتنطلق مجمل هذه الالتزامات من فكرة "عدم خوض الإسلام التاريخي لتجربة الدولة الدينية الكهنوتية كما حدث في الثقافات الأخرى". كما أن مركزية مفهوم المواطنة في النقاش الثقافي والسياسي الذي رافق المسارات الانتقالية العربية شكل بؤرة التحول الأخلاقي، حيث يمكن أن تشكل المواطنة مدخلاً لترشيد الهويات وجعلها فوق كل الانتماءات الأخرى للحد من نفوذ الانتماءات الأولية على مستوى الدولة والمجتمع، في أفق "تحويل القبيلة لتنظيم مدني سياسي وتحويل "العقيدة" إلى رأي بدلاً من الفكر المذهبي الطائفي والمتعصب. وفي هذا السياق، يمكن القول، إن العالم العربي دخل صراعاً حضارياً وورشةً ثقافيةً كبرى دشنت ثورته الأخلاقية. لذا، فإننا نعتقد بأنه لا مستقبل للحداثة السياسية إلا عبر الإصلاح الديني ولا مستقبل للإصلاح الديني إلا من خلال إستراتيجيات التمايز الإيجابي والأخلاقي بين المجال الديني والمجال السياسي، وهندسة جديدة للتعددية الدينية وللعلاقة بين الدين - الدولة – المجتمع.

خاتمة:

الدين وأنسنة الحداثة السياسية: أدوار جديدة للدين من أجل تخليق العلمانية

إن التفكير في علاقة الدين- الأخلاق- السياسة عمليةٌ مفتوحة، ما دام أن الحداثة نفسها صيرورة مفتوحة، أو كما يقول هابرماس "مشروع لم ينجز بعد"، بل إن الحداثة متجددة من حيث إنها تعني الإمكانية الدائمة للانتقال أو العبور من الماضي إلى الحاضر، بل إن كل حداثة قد تتفكك بفعل الأزمات الثقافية، ما يعني الانتقال لحداثة أخرى.

ثمة تحولات ثقافية عميقة ممكنة في المجال العربي الإسلامي، كما أن تخليق المسافة بين الدين والسياسة ودخول العقل الإسلامي في مجال ما نسميه التأويلات الإيجابية، قد يدفع الدين إلى القيام بأدوار أكثر حيوية. وإذا كانت العلمانية نفسها تعني مجمل المسارات العلمانية، فإننا نجادل بأن العالم العربي الإسلامي سيدخل الإطار العام للحداثة السياسية، لكنه سيخلق مساره الخاص

55- وثيقة الأزهر أعلن عنها الإمام الأكبر د/ أحمد الطيب) شيخ الأزهر) في يونيو 2011 كاقتراح لتنظيم «مستقبل مصر في الفترة القادمة» (أي بعد ثورة 25 يناير (وخصوصاً «تحديد علاقة الدولة بالدين وبيان أسس السياسة الشرعية الصحيحة»، وهي نتاج توافق مثقفين بمختلف الانتماءات الفكرية منهم كبار مفكري الأزهر. الموسوعة الحرة، ويكيبيديا.

من حيث الحضور الأكثر بنيوياً للدين مع البقاء في حدود "الأخلاقيات العامة". ويمكن تسمية هذا المسار الخاص "الخصوصية الأخلاقية للإسلام"، والتي تبدو أمراً حيوياً، خصوصاً مع بروز حدود الديمقراطية الليبرالية بسبب طغيان العقل الحسابي والتقنوي، مما يعني إمكانية خلق شكل جديد للعلاقة الأخلاقية بين الدين والسياسة من خلال حوارية تواصلية جديدة، يعيد فيها الدين كما السياسة اكتشاف ممكناتهما الأخلاقية، حوارية إيتيقية تتأسس على الوعي بأن الدولة الحديثة لا تقر بسلطة الديني أو اللاديني"ولا تنفي تفاوت النظرات إلى العالم لكنها محصنة بأخلاق النقاش العمومي الذي يحول دون كسر الرابط الاجتماعي للجماعة السياسية"[56].

إذا كانت المواطنة وحياد الدولة عن المعتقدات هما الجوهر الأخلاقي للدولة "الإسلامية" الجديدة، فإن الانفصال بين الدين والسياسة قد يكون أمراً خاضعاً لتطور إيجابي، حيث يمكن للتواصل بين "حكمة" الدين و"شريعة" الدولة أن يكون جزءاً من المفكر فيه، ويصبح حضور رجل الدين مدنياً بالمعنى العميق للكلمة، "لأنه ينبه إلى البعد الروحي الغامض، هذا البعد الذي قد يكون وراء المعنى الذي يكتنزه الإنسان، لكن دون أن يتحول رجل الدين إلى فاعل سياسي بالمعنى الاحترافي والمباشر للكلمة... وإذا كان موضوع الدين هو الله، لا كإيمان فحسب، بل وأيضاً كشريعة، فإن السياسة ستشكل حينئذ جزءاً مهمّاً من الدين، لأن الاهتمام بالمصير الأخروي للإنسان يبدأ بمصيره الدنيوي الذي يقتضي تدبيراً محكماً يضمن الحق والعدالة والسعادة. غير أن خطراً جسيماً يتربص بالدين، إذا هو حاول أن يقحم نفسه في معترك السياسة، وهو أن يتحول موضوعه من الله (اللاهوت) إلى الإنسان (السياسة)، وتتحول مبادئه من الإطلاق إلى النسبية، مما يؤذن بنهاية الدين"[57].

أخيراً، نتساءل: أليس التفكير في ثالوث الدين- الأخلاق- السياسة في حقيقة الأمر تفكيراً في الأصول المشتركة التي تعرضت للتشوه بفعل الصراع حول السلطة، وفي كون القانون العقلي المساواتي والأخلاقي للسياسة له أيضاً أصوله الدينية؟ ألا تعني مركزية الأخلاق أن الدين بمعناه العميق فعل سياسي (السلم في المدينة والتسامح)، وأن السياسة بمعناها العميق فعل ديني (خلق الإطار القانوني لقدسية الحياة البشرية من حيث أصلها المتعالي)؟ أليس من الضروري، من أجل الخروج من خطر الأصولية الدينية كما السياسية، تطوير مفهوم الحس المشترك والتشارك بمعناه الحضاري؟

56- يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية... نحو نسالة ليبرالية، ذكره علي عبود المحمداوي، ص345.

57- محمد المصباحي، ليو شتراوس: التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجاً لأزمة الحداثة السياسية، في فلسفة الدين، مقول المقدس بين الأيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير الدكتور علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، 2012، ص299-300.

المصادر والمراجع

العربية:

1. أركون، محمد، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الاتحاد القومي، المركز الثقافي العربي المغرب- لبنان، 1996.
2. أوروين كليفورد، المواطنة والسلوك الحضاري كمكونين للديمقراطية الليبرالية، في إدوارد سي بانفيلد، السلوك الحضاري والمواطنة، (سمير عزت نصار، مترجم)، عمان، دار النسر للنشر والتوزيع، 1995.
3. الأفندي، عبد الوهاب، إعادة النضر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام، مسلم أم مواطن، الموقع الإلكتروني لـ الجماعة العربية للديمقراطية http://arabsfordemocracy.org
4. البدوي، فوزي، من وجوه الخلاف والاختلاف في الإسلام، بين الأمس واليوم، دار المعرفة للنشر، 2006.
5. جابر العلواني، طه، لا إكراه في الدِّين: إشكالية الرِّدّة والمُرتدِّين من صدر الإسلام إلى اليوم، دار الشروق والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006.
6. جولدوين روبرت أ، "الحقوق والمواطنة والسلوك الحضاري"، في إدوارد سي. بانفيلد، السلوك الحضاري والمواطنة، (سمير عزت نصار، مترجم)، عمان، دار النسر للنشر والتوزيع السلوك الحضاري والمواطنة، 1995.
7. الخشن الشيخ، حسين، الإسلام والعنف، قراءة في ظاهرة التكفير، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2006.
8. الرفاعي، عبد الجبار، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، 2012
9. سروش، عبد الكريم، الدين العلماني، ترجمة وتحقيق: أحمد القبانجي، الناشر: مؤسسة الانتشار العربي، 2010.
10. سروش، عبد الكريم، السياسة والتدين، دقائق نظرية ومآزق عملية، ترجمة أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، 2009.
11. سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، 2009.
12. الشيخ، محمد، العلاقة بين قيمتي الخير والعدل عند جون رولز ونقاده، مجلة التفاهم، المجتمع الخيري وفعالية منظومة القيم، عدد 35، شتاء 2012.
13. صالح، هاشم، الإسلام والانغلاق اللاهوتي، بيروت، دار الطليعة، 2010.
14. الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.

15. الفرجاني، محمد الشريف، السياسي والديني في المجال الإسلامي، (محمد الصغير جنجار، مترجم)، الدار البيضاء، منشورات مقدمات، 2008.
16. قاسم، شعيب، تحرير العقل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت 2007.
17. قرامي، أمال، حريّة المعتقد في الإسلام، الدار البيضاء، دار الفنك، 1997.
18. المحمداوي، علي عبود، هابرماس والمسألة الدينية، الوضع الديني في المجتمع ما بعد العلماني، في فلسفة الدين، مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير الدكتور علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، 2012.
19. المصباحي، محمد، ليو ستراوس: التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجاً لأزمة الحداثة السياسية"، في فلسفة الدين، مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير الدكتور علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، 2012 .
20. المصباحي، محمد، كانط، من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، قراءة في كتاب الدين في حدود بساطة العقل" في فلسفة الدين، مقول المقدس بين الأيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير الدكتور علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، 2012.
21. الموسوعة العربية العالمية، الجزء 9، الطبعة الأولى، 1996.
22. ناشيد، سعيد، الاختيار العلماني وأسطورة النموذج، بيروت، دار الطليعة، 2010 .
23. وكيلي، ولاء، الحوار حول الدين والسياسة في إيران، الفكر السياسي لعبد الكريم سروش، ترجمة حسين أوريد نشر الفنك، الدار البيضاء.
24. ولد أباه، السيد، الدين والهوية، إشكالات الصدام والحوار والسلطة، بيروت، جداول، 2010.

الفرنسية:

1. Ansary Abdou Filali, L’Islam est-il hostile à la laïcité, Editions le fennec, 1999.
2. Awad Sami. Aldeeb Abu-Sahlieh, Le changement de religion en Egypte, Broché, 2013.
3. Barnavi Elie, Anthony Rowley, Les guerres de religion à travers l’histoire, Essai (poche), Paris, 2006.
4. Bayat Asef, The Post-islamist revolutions: what the revolts in the Arab world mean, Foreign Affairs, 26 April, 2011.
5. Benzine Rachid, Les nouveaux penseurs de l’islam Paris,Editions Albin

Michel, 2004.

6. Charfi Mohammed, Islam et liberté, le malentendu historique, Paris, Albin Michel, 1998.
7. Dousse Michel, Dieu en guerre ,la violence au cœur des trois monothéismes, Albin Michel,Paris, 2002.
8. Glucksmann André, La troisième mort de Dieu, Nil éditions,Paris, 2000.
9. Locke John, Lettre sur la tolérance (1686), Traduction française de Jean Le Clerc, 1710, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.
10. Maalouf Amin, Les identités meurtrières, Paris, Grasset, 1999.
11. Mouttapa Jean, Dieu et la révolution du dialogue, l'ère des échanges entre les religions, Paris, Albin Michel, 1996.
12. Lionel, Philosophie des droits de l'Homme , de kant à Lévinas, Vrin, 1990 12- Ponton.
13. Saada Julie, La Tolérance, Paris, Flammarion, 1999.
14. Sorman Guy, Les enfants de Rifaa, musulmans et modernes , Paris, Librairie Arthème Fayard, 2003.
15. Stepan Alfred, Religion, Democracy, and the"Twin Tolerations, Journal of Democracy, 11, n°4, (October 2000).
16. Talbi Mohamed, Réflexion d'un musulman contemporain, Casablanca, Fennec, 2005



التحوّلات العقلانية العربية: في الأنموذجين الديني واللغوي

عمارة الناصر*

ملخّص:

يُقارب هذا البحث تحوّلات العقل العربي من خلال الأنموذجين الديني واللغوي وصراعهما من أجل التحكّم في الرأسمال الرمزي للتراث النصّي الإسلامي، وبحث طريقة عملهما ومجال اشتغالهما والآثار التي تَرَكاها على حركة التاريخ العربي الإسلامي، بما انعكس على عملية التحوّل نفسها بوصفها خاصية تاريخية وتاريخانية، انطلاقاً من النظر إلى الأنموذج الديني بوصفه طريقة للعيش وفق تقاسمٍ أنثروبولوجي لتصورات المذهب، الطريقة والطائفة، والنظر إلى الأنموذج اللغوي بوصفه طريقة للعيش داخل اللغة والاحتماء بمقاصدها والتصدّي بتأويلاتها.

ويتّجه البحث إلى رصد تحولات العقل في البنية التاريخانية للثورة بما هي حالة عارضة في تاريخ ينمو وفق التصورات الأساسية عن الحياة والتاريخ، ملاحظاً الفرق في مفهوم الزمن في الثورات التقليدية والزمن في الثورات المعاصرة، ما يدل على أنّ معنى التاريخ نفسه قد تغيّر بفعل العوامل الفاعلة فيه.

*****

إنّ حاضر العالم العربي والإسلامي اليوم هو جزءٌ من حركة "عقلانية" لتاريخه، حركة تسير في منعطفات وانقطاعات وتعطّلات ولّدتْها الحمولات التمثّلية عن الحياة داخل الدين والحياة داخل اللغة، لكونهما النشاطين التمثّليين الأكثر حضوراً في بنية المعيش اليومي للإنسان العربي وتراثه، ومن خلالهما يشعر بأثر التحوّل العقلاني في صيرورته التاريخية؛ أي في وعيه بدخول أزمنة جديدة تُعيد بناء علاقته بالعالم والتاريخ، حيث لا يقع خارجهما، وإنما يكون في صلب المعنى من وجوده في العالم، وفي داخل التاريخ بوصفه جزءاً منه، وهذا يفترض قبل ذلك إدراكاً عقلانياً لقابلية التحوّل، ووعياً تاريخياً بأنّ ما نفهمه ونتمثّله لا يمكن إلا أن يكون شيئاً نعيشه أو نحوّله إلى معيش.

غير أنّ مقاربة الحاضر العربي والإسلامي محفوفة بالغموض والتوهم المتولّدَين من الذات

*باحث وأكاديمي جزائري.

المُقارِبة نفسها، إذ إنّ حالة الغموض متكونةٌ في صلبها، وأشكال التوهم متجذرة في عمقها، ومنه فإنه لا يمكن لهذه الذات النظر بوضوح إلى واقعها، ولا يمكنها أن تتبيّن الطريق الحقيقي إلى المستقبل، وحالة ضعف النظر والتبيّن هذه هي حالة عجز تاريخاني[1]؛ أي في عدم القدرة على "الانخراط في الصيرورة التاريخية"، بما هي تحوّلٌ عقلاني للذات، وبما هي حالة تلبّس فهمِ الذات بشكل الزمن؛ أي عندما ينعكس وضوحُ صورة الذات (في تاريخها) على حالتها الحاضرة، إذ وكما يرى غادمير (Gadamer) فإن "الوعي الذي يقرأ هو بالضرورة وعيٌ تاريخي يتواصل بحرية مع تراثه التاريخي"[2]، فكل وعي حقيقي يحوز بالقوة على تاريخه[3]، ومن ثمة فإن أيّة قراءة لتاريخنا تسير في اتجاه توضيح الجوانب المعتمة من الفعل التاريخاني الصانع لأهمّ أحداث التحول إلى حالات القوة والتأثير كما حالات الضعف والانحطاط، غير أنّ هذا التوضيح ليس مُعطىً مباشراً للعقل، بل هو نتاج مسار طويل من الحَفر وتتبع مجرى تدفق الذات في الحاضر إلى منبعه.

بُنيَ هذا المسار في الغرب من خلال حركة حفرٍ عميقة في الذات بواسطة الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع...، من خلال مناهج النقد، والتقويض، والتفكيك، والتأويل، والفهم، والحدس والتحليل...، لكشف مظاهر الخداع، والزيف، والنفاق، والوهم، والخطأ... في بنية الذات بوصفها مظاهر عجز وقصور عن التحول إلى داخل التاريخ، كتاريخ للذات، هو منها ولها، ليس خارجاً عنها، إنه فيها؛ فالتاريخ ليس إلّا "نحن"؛ أي هذا الزمن الخاص بنا، إذ "يظهر أن الأبديّ مؤسَّسٌ على الراهن، والحقيقة مؤسَّسةٌ على التاريخانية"[4]، فإذا كان "التحوّل التاريخاني" نفسه خاصية إنسانية وطبيعة تاريخية، فكيف نفهم حالة العجز العربي الإسلامي عن التحول داخل الصيرورة التاريخية تحولاً عقلانياً؟ كيف نفكّر تاريخياً في وضعنا داخل صيرورة التاريخ وتحولاته؟ انطلاقا من "أنْ نفكر تاريخياً (historique)، إنما يعني إجراء عملية النقل التي تخضع لها مفاهيم الماضي عندما نحاول التفكير بواسطتها"[5].

هي إشكاليات تنطلق من أسئلة بحثية مؤسسة، ما الذي تغيّر في الإنسان العربي؟ هل تحوّلت بنيته العقلانية ووعيه التاريخي ورؤيته للعالم؟ وما الأوهام التي ترسّبت في تاريخ التحول هذا؟

1- الخاصية التاريخانية (Historicité): بمعنى مخصوص يقوم في دمج الفعل أو الحدث أو الفكرة في صلب الصيرورة التاريخية.

2- Hans-Georg Gadamer, « Vérité et Méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique », trad. Pierre Fruchon, édit. Seuil, Paris, 1996, p.413.

3- IBID, p.413.

4- Hans-Georg Gadamer, « L'art de comprendre, écrits II: Herméneutique et champ de l'expérience humaine », trad. Pierre Fruchon et autres, édit. Aubier, 1991, p.281.

5- Hans-Georg Gadamer, « Vérité et Méthode », op.cit ; p.419.

سنجعلُ مقاربة هذه الإشكاليات في مَحليّن: أحدهما نظري (فهم براديغمات التاريخ العربي الإسلامي) والآخر عملي (تفسير البنية التاريخية للثورات المعاصرة).

المحلّ النظري:

أ. صراع الأنموذجات:

يسيرُ تاريخ أيّ شعب ويتطور من خلال حركة أنموذجات (براديغمات Paradigmes) بوصفها أشكالاً ثقافية (بالمعنى الأنثروبولوجي) تجمع في داخلها نمطاً فكرياً وسلوكاً معرفياً وقالباً أنثروبولوجياً، تتشكل كظواهر متجانسة تتحرك بإيقاع مستمر في الزمن، وهو ما يسمح بتوصيف وتصنيف وتمييز الشعوب والحضارات بعضها عن بعض في حقول معرفية كعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم التاريخ...، غير أنّ هذه البراديغمات (الموازين) لا تحافظ على سيرها الإيقاعي المتجانس في بعض فترات التاريخ العام، مما يجعلها تنتقل من حركة متوازية إلى حركة متقاطعة، مُولّدةً صراعاً هو تعبير عن حالة "الأزمات" التي تمثل عطباً يصيب براديغمات تاريخ أمّة أو حضارة ما.

يمكننا النظر في الحضارة العربية الإسلامية إلى أنموذجين أساسيين في تاريخها، هما أنموذجان متصارعان داخل بنية العقلانية العربية الإسلامية: الأنموذج الديني والأنموذج اللغوي.

الأنموذج الديني:

إنّ الفرق الكلامية، والمذاهب الفقهية، والشخصيات الدينية النموذجية (فقهاء، أصوليون، صوفية...) هي في جوهرها صناعة أنموذجية يتحرك داخلها نمط محدد من التفكير وسلوكٌ من المعرفة يُوجّه "الأتباع" (بالنسبة للمذهب) و"الأنصار" (بالنسبة للفرق الكلامية) و"المريدين" (بالنسبة للصوفية)، يوجههم إلى "تبنّي" الأفكار نفسها و"توحيد" القناعات ذاتها وتمثّل "التصورات" عينها. ويشرح لنا أبو حامد الغزالي الطريقة التي يُختار بها الناس المستعدّون لتلقّي الآراء الكلامية وفق أنموذج ديني محدد بقوله: "فإن قيل وهل يجوز ذكره هذا الظن مع كافة الخلق والتحدث به كما اشتمل عليه ضميره وكذلك لو كان قاطعاً فهل له أن يتحدث به؟ قلنا تحدّثه به، إنما يكون على أربعة أوجه: فإما أن يكون مع نفسه أو مع من هو مثله في الاستبصار أو مع من هو مستعد للاستبصار بذكائه وفطنته وتجرده لطلب معرفة الله تعالى أو مع العامي، فإن كان قاطعاً فله أن يحدث نفسه به، ويحدث من هو مثله في الاستبصار أو من هو متجرد لطلب المعرفة مستعد له

خالي الميل إلى الدنيا (...). وأمّا العامي، فلا ينبغي أن يحدث به"[6]. وعليه، فإن صناعة الأنموذج الديني تَمُرُّ عبر صناعة أنثروبولوجية للمتلقي للخطاب الديني بالأوجه التي ذكرها الغزالي؛ أي عبر تحديد الميزات والخصائص التي ينبغي أن تتوفر في أنصار الرأي الكلامي.

غير أن صناعة الأنموذج الديني، في هذه الأشكال النمطية، تقوم في القدرة على تحويل تأويلات النص الديني (القرآن) إلى معقولات فاعلة في حركة الأنموذج نفسه (الفرقة، المذهب، الطريقة...) وليست فاعلة في حركة المعاني القرآنية، إذ "إنّ تمييز معنى ظاهر وعلني ومعنى خفي أو باطني لَأمرٌ مألوف عند مفكري الإسلام، علماء نظريين كانوا أم متصوِّفين. لكنه لا يتطابق مع تمييز الممكن والجوهر"[7]، ومنه فإن تجاوز الممكن والجوهري في النص الديني يؤدي إلى الصراع على امتلاك الرأسمال الرمزي للنص الديني (التأويل) وتقاسم الثروة الفقهية للأحكام والدلالات (الفقه) أو التعارج في الوصول إلى مقامات التجلي والمشاهدة (التصوف)، ثم يتحوّل هذا الصراع حول امتلاك المعنى إلى استدعاء الدفاعات التأويلية الحصرية من تخطيء وتكفير...

وفي هذا السياق، يقول أبو المواهب الشعراني:" التكلّم على حصر مراد الغير في معنى واحد أغلبه خطأ قطعاً، إذ لا يتّحد اثنان في ذوق واحد ومرتبة واحدة، لِوسع الطرق لأنها بعدد أنفاس الخلائق. فكل صاحب نفس له طريق تخصه. فلا يصحّ أن يقال مراد القائل من هذا الكلام كذا فقط، وإنما الأدب أن يقال الذي فهمته منه كذا. ولا يقطع لأنه حصرٌ للحق في مذهب واحد، فمن لم يشهد بأن الشريعة واسعة تسع جميع المذاهب لزمه أمرٌ شنيع لا يمكنه الخروج عنه، وهو تخطئة بقية من خالفه من الأئمة المجتهدين"[8]. غير أن هذه التخطئة لا تبقى مجرد آلية دفاعية فقط، بل تتحول إلى طريقة في العيش؛ أي إلى نمط أنثروبولوجي هو جزءٌ من خصوصية الحياة، إذ إن "الدين هو شكل للوعي، طريقة بواسطتها يتمثل البشر علاقتهم بالعالم ومكانهم في المجتمع والطبيعة"[9]، ويشير هذا المعطى الأنثروبولوجي إلى أن "الإنسان" في الحضارة العربية الإسلامية تحوَّل من العيش وفق أنموذج القبيلة والعشيرة إلى العيش وفق أنموذج الفرقة والمذهب والطريقة، باعتبارها أنظمة تمثّلية بديلة للعيش، التجانس والتفاهم، حيث إنّ "أنظمة التمثّل هي أشكال اجتماعية للوعي"[10]، في ما يمكن أن نسميه "أنثروبولوجية الحاجة إلى تمثّل الأنموذج الديني".

6- أبو حامد الغزالي، "إلجام العوام عن علم الكلام"، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1985، ص69-70.

7- روجيه أرنلديز، "رُسُل ثلاثة لإله واحد"، ترجمة: وديع مبارك، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط1، 1988، ص39.

8- أبو المواهب الشعراني، "الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية"، (في هامش: الطبقات الكبرى)، دار الجيل، بيروت، 1988، ص93.

9- Michèle Bertrand, « Le statut de la religion chez Marx et Engels », Editions sociales, Paris, 1979, p8

10- IBIB, p.11.

الأنموذج اللغوي:

بينما كانت حركة اللغة في الغرب تسير نحو تركيز الأفكار وتجميع القضايا في بؤر دلالية موحدة (المفاهيم، الاصطلاحات، الرموز، العلامات...)، ومن ثمة "تتغلّب اللغة على جميع الاعتراضات الموجهة ضد كفايتها، وتتساوى كُلّيتها مع كلية العقل"[11]، مما يسمح بجعل اللغة حاملة لمبادئ العقل، فيكون كل خطاب فكري، سياسي، ديني...خطاباً عقلانياً استناداً إلى اللغة التي يتكلمها، إذ إنّ "اللغة هي لغة العقل ذاته"[12]، بينما كانت حركة اللغة في العالم العربي الإسلامي تسير نحو التشتيت والتكاثر والتوسّع (الشعر، البلاغة، المجلدات الضخمة لنصوص التفاسير، الشروح والحواشي...)، حتى كان ذلك "طابع" بعض العصور في الحضارة العربية الإسلامية[13]، في اتجاه مختلف عن بنية النص الديني الأساس نفسه (القرآن) الذي "جمعَ الكثير من معانيه في القليل من لفظه، وذلك معنى قول رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "أوتيت جوامع الكَلِم"[14]، كما تجلّت هيمنة الأنموذج اللغوي على العقل العربي الإسلامي في ظاهرة "العناوين"؛ أي عناوين المؤلفات التي تتخذ من ميزان السجع (براديغم الميزان الشعري) آلية في التأثير على القارئ بطبعه منذ البداية بطابع حجاجي أنموذجي يسيطر عليه (مثل خاصية السجع في الأمثال والحِكم) عبر كامل متن المؤَلف[15].

إنّ هذا يشير إلى حالة الإشباع اللغوي للحضارة، حيث قال ابن قتيبة: "إنّ العَجم لم تتسع في المجاز اتّساع العرب"[16]، بوصف المجاز مجالًا لاتساع اللغة نفسها، إذ إنّ كل إشباع من هذا النوع يَحُول دون إمكانية التحوّل العقلاني، حيث تصبح اللغة أكثر من الأشياء والأحداث والوقائع، ممّا ينتج عنه في النهاية بطءٌ في حركة التاريخ العربي الإسلامي، فيكون زمن العيش داخل اللغة أطول من زمن العيش داخل التاريخ ضمن عقلانية العيش والحدود الأنطولوجية التي تتمثلها هذه العقلانية لنفسها. واللغة المقصودة بالعيش هنا تعني بالأساس التاريخ الذي تشكّل داخلها بوصفه رؤية إلى العالم وليست مجرد القواعد والبنيات (النحوية والصرفية والدلالية...) التي تحكمها.

---

11 - Hans-Georg Gadamer, « Vérité et Méthode », op.cit ; p.424.

12- IBID, p.424.

13- فخر الدين الرازي، "التفسير الكبير ومفاتيح الغيب"، دار الفكر، بيروت، ط3، ج1، 1985. حيث صّرح فخر الدين الرازي في بداية تفسيره، بأنه بصدد التوسّع وتوليد مسائل كثيرة في تفسيره تحدّياً لخصومه في هذا الشأن.

14- عبد الله بن قتيبة، "تأويل مشكل القرآن"، دار التراث، القاهرة، ط2، 1973، ص3.

15- نلاحظ عناوين، مثل: "إعلام الموقعين عن ربّ العالمين" (ابن القيم الجوزية)، "إلجام العوام عن علم الكلام" (الغزالي)، "الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ" (السخاوي)، "حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح" (ابن القيم الجوزية)، "ابتلاء الأخيار بالنساء الأشرار" (ابن قطعة)... وغيرها كثير.

16- ابن قتيبة، "تأويل مشكل القرآن" مرج سابق، ص21.

وعلى هذا الأساس، أمكننا القول بأننا لم نتغيّر تاريخانياً، لأننا لم نُضمِّن لغتنا أيَّ حدث تاريخي يمكنه أن يُحوّل تفكيرنا نحو وجهة عقلانية مختلفة، وجهةٌ يمكننا العيش داخلها أيضاً، إذ إن العيش وفق تفكير مختلف هو عيش ممكنٌ كذلك؛ أي في إعادة تعديل أنموذجنا اللغوي بما يكفي للخروج من حالة الإشباع إلى حالة التركّز والمفهمة (ومنه توليد خطاب فلسفي كذلك)، وهي الحالة التي تسمح بعقلنة "اللغة" وتهيئتها، لامتصاص الحدث التاريخي وإعدادها لفهم الذات وليس تشتيتها.

أمكننا الآن، بعد هذا التحليل، أن نَعي بأن الصراع البراديغمي الديني هو صراع براديغمات لغوية حول امتلاك المؤسسة الرمزية الدينية؛ أي فيما يمكن أن نسميه قاعدة أنّ "مَن يمتلك اللغة يمتلك "الدين" (بالمعنى الرمزي)، والأزمات الناتجة عن ذلك هي نتاج صراع الأنموذجين؛ أي بتداخلهما غير المعرفي، والذي يؤدي إلى التباس الفهم والخلط بين ما يمكن أن يُفهم عن الأنموذج الديني (الذات الإلهية المتكلمة في النص الديني) وما يمكن أن يُفهم عن الأنموذج اللغوي (لغة النص الديني)، إذ "ينبغي لك أن تفرّق بين الفهم للكلام والفهم عن المتكلم، وهو المطلوب؛ فالفهم عن المتكلم ما يعلمه إلا من أنزل القرآن على قلبه، وأمّا الفهم للكلام فهو للعامة. فكل من فهم من العارفين عن المتكلم فقد فهم الكلام، وما كل من فهم الكلام فهم عن المتكلم ما أراد به على اليقين له من كل الوجوه أو من بعضها"[17]. وعليه، فإنه عند العجز عن الفهم عن المتكلم، في الأنموذج اللغوي، يتمّ اللجوء إلى مساواة المتكلم بالكلام؛ أي بجعل المتكلم حاضراً بكليته في الكلام (اللغة)، وتختلف أشكال الحضور هذه حسب الحاجة التاريخية لكل مرحلة من مراحل تطوّر تاريخ الحضارة العربية الإسلامية.

العقل والاستدعاء:

يمكن القول، إننا "فكّرنا في التراث لكن التراث لم يفكر فينا" (بالمعنى الإبستيمولوجي وليس بمعنى الحكم القيمي)؛ أي أننا قمنا بالدراسات والأبحاث حول التراث بأفكاره ومذاهبه وتياراته، غير أننا لا نعثر إلا نادراً على تصورات تراثية تستهدف أجيالاً لاحقة وتقدم رؤية للمستقبل، بالشكل الذي نُدرك فيه وضْعنا داخل هذا التراث، بل على العكس من ذلك يقوم جزء من هذا التراث بترسيخ المسافة بيننا وبين التراث نفسه، فهذا ابن رشد يقول: "إنّ الصدر الأول، إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل [البرهانية، الجدلية، الخطابية] دون تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل لم يرَ أن يصرّح به. وأما من أتى بعدهم، فإنهم لمّا استعملوا التأويل قلّ تقواهم وكثُر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرّقوا فرقاً"[18]، وفي هذا المعنى نشعر بتباعد التراث نفسه عنّا (الزمن القيمي) ونشعر بأن الدائرة التاريخية بدأت تضيق من حولنا؛ فعند

17- الشعراني، "الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية"، مرجع سابق، ص93.

18- ابن رشد، "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1961، ص56.

الإصغاء إلى التاريخ العربي الإسلامي نسمع صوتاً بعيداً، ويجعل هذا التباعد من التاريخ عاجزاً عن التحوّل الفاعل، "فالتاريخ لا يتكرر حتّى وإن قال الشيء نفسه"[19]، بل على العكس من ذلك إنه "يتحدّث عمّا لن نراه مرّتين"[20]، وهذا يعني أن الاستدعاء الوحيد للتاريخ هو الاستدعاء العقلاني وليس الاستدعاء الاستحضاري. وبناء على ذلك، فإن الأبعاد التي نتخذها عن العالم اليوم هي أبعادٌ مشوّهة ومزيفة، لأنها استدعاءات استحضارية للتاريخ تنعكس في منظوراتنا إلى قضايا الهوية، والسياسة، والاقتصاد، والمعرفة.

على المستوى الفلسفي، يتجلى المظهر العقلاني للتاريخ في خاصية "الاستدعاء" كشكل من أشكال استحضار التراث وتقليص مسافة تباعده، للمساعدة في النظر إلى العالم وتحليله، ويتجلى هذا المظهر اليوم في الفرق المعرفي بين استدعائنا لأفلاطون وأرسطو مثلاً في الفلسفة اليونانية واستدعائنا للفارابي وابن سينا وابن رشد مثلاً في الفلسفة الإسلامية، وهذا يعني التأسيس للفرق بين العقل القريب (اليوناني) والعقل البعيد (الإسلامي) من منظور تاريخي (بوصفه استدعاءً)، وهذا يعني أننا لم نتحوّل بالشكل العقلاني الكافي، ويظهر هذا جليّاً في استدعاء فلاسفة الإسلام أنفسهم للتراث الفلسفي اليوناني لحلّ مسائل عقائدية، ثمّ سرعان ما تحوّل إلى حلّ مسائل معرفية والمساهمة في تحريك التاريخ.

لماذا لا يُستدعى فلاسفة الإسلام اليوم لحلّ قضايا معرفية ذات طابع كوني؟ هل يعني هذا أننا لم نسهم مطلقاً في بناء مبادئ العقل العامة؟ ومن ثمة بقيتْ تركيبتنا العقلانية واحدة كما هي؟

إنّ المسافات التي يحددها الاستدعاء العقلاني في التاريخ تعكس صورة العقل العربي الإسلامي في بنيته التاريخية والأبعاد التي يتخذها داخل العالم. لا يعني هذا التصور النقدي جلداً للذات، بل هو وضعُ العالم العربي الإسلامي ضمن حدوده الأنطولوجية الحقيقية؛ أي ضمن المدى الذي يمكن أن تصل إليه تمثلاته وتصوراته بوصفها إدراكات الذات نفسها أيضاً، فإذا كان غادمير ينسب "ضعف فلسفة اليوم إلى ضعف تأويل التراث القديم واستغلاله"[21]، فإنّ هذا يعني أنّ عملية التأويل هي الطريقة الأكثر قدرة على استدعاء التراث، ليقدم حلولاً تاريخية للحاضر وتعديل التصورات المشوّهة عن حدود العالم الذي هو "في الواقع لا يُساوي ما اعتقدنا أنه يساويه وهذا أيقن شيء

19- Paul Veyne, « Comment on écrit l'histoire: essai d'épistémologie », édit. Seuil, Paris, 1971, p.19.

20- IBID, p.9.

21- Hans-Georg Gadamer, « Vérité et Méthode », op.cit ; p.12.

أمكن لحذرنا أن يفهمه"[22]؛ فالاستدعاء هو تعديل العقل لنفسه عبر التراث؛ أي عبر تاريخ العقل نفسه.

ج. تحولات الذكاء: "التاريخ الذكي"

يمكننا أن نحدّد عاملاً أساسياً في تحولات العقلانية العربية الإسلامية، وهو عامل الذكاء، متسائلين: هل تطورت مستويات الذكاء في التاريخ العربي الإسلامي؟ هل كان فلاسفة التراث وعلماؤه أكثر ذكاءً من مفكري العرب والمسلمين المحدثين؟ وهل تحولات التاريخ العربي هي تحولات ذكاء كذلك؟

إننا ننطلق من افتراض أساسي هو وجود علاقة بين الذكاء والتاريخ؛ ففي كلمة "التراث" نفسها تُوجد دلالة "الوراثة" و"الميراث"، فهل ورثنا "ذكاءً" ما عن التراث؟ بالمعنى البيولوجي للكلمة وكذلك بالمعنى المعرفي أيضاً، إذا أخذنا بعين الاعتبار الانقطاعات التاريخية الهائلة في تاريخ العرب والمسلمين بفعل الحروب والاستعمار...، مستثمرين نظرية العالم النيوزلندي جيمس فلين (James Flynn) حول ما يسمى "أثر فلين" (Flynn Effect)، والذي يعني حاصل الذكاء العام (Intelligente Quotient (IQ)[23]) مقارنة بمعطيات الذكاء للجيل السابق، وهو ما يسمح بفهم تحولات الذكاء لأجيال متعاقبة وتحليل الانعكاسات الأنثروبولوجية والمعرفية على مجتمع ما.

إذا ربطنا هذه الفكرة بالأنموذجين المتصارعين في الحضارة العربية الإسلامية، الأنموذج الديني (بمعنى التفكير الديني) والأنموذج اللغوي، أمكننا التساؤل: هل انعكس هذان الأنموذجان على ذكاء الجماعة العربية أو مَنَحها تطوراً عقلانياً؟ وليس المقصود من "الدين" و"اللغة" في ذاتهما، بل أنموذجيهما (أي في استخدامهما ضمن سياق نظري نمطي)؛ أي بوصفهما مجموعة التصورات والطروحات والتأويلات التي نصبغها عليهما عبر مسار تاريخي وأنثروبولوجي محدد. ومنه سنتحدث عمّا يمكن أن نسميه "التاريخ الذكي"؛ أي تلك اللحظات الزمنية التي تصنع الفارق العقلاني للحدث، بما يسمح بمعرفة مظهر التحول التاريخي لمجتمع أو حضارة ما، كمعرفة أنّ هذا

22- نيتشه، "العلم المرح"، ترجمة: حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 1993، ص208.

23- قام فلين بدراسة حاصل الذكاء لأجيال أمريكية من خلال إظهار الفروق في تحصيل نقاط اختبارات الذكاء بينها، وهذا في بحثه الموسوم:
Flynn, J.R.. «The mean IQ of Americans: massive gains 1932 to 1978». Psychological Bulletin, 95, (1984), PP:29 -51
غير أنه راجع مجموعة المشكلات والتناقضات الحاصلة في تطبيق "أثر فلين" من خلال تحسين مجال تطبيق الأثر باستخدام مقياس كيسلر لذكاء الأطفال (من نقطتين إلى 24 نقطة): "Wechsler intelligence Scale for children"، من خلال الاختبارات العشرة: المعلومة العامة- الحساب (حل المسائل الرياضية)- الكلمات والمعاني (القدرة على تجميع عدد كبير من الكلمات المستخدمة في الحياة اليومية)- الفهم- تصميم الكتلة - الموضوع المشترك - الترميز- ترتيب الصور- تحديد المتشابهات.
راجع:
James Flynn, “What is intelligence?”, Cambridge University Press, UK, New York, 2007, p.p4 -5.

عصر الحداثة أو عصر ما بعد الحداثة مثلاً، وبهذا المعنى أمكننا الحديث عن علم الكلام (الأنموذج الديني) بوصفه ذكاءً لغوياً (الأنموذج اللغوي).

فمتى عرفنا حاصل الذكاء بين جيلين (أو أجيال) استطعنا أن نحدد المعطيات الأنثروبولوجية التي تشكل "إنسان" عصر ما في بُعده العقلاني، كما نستطيع أن نفهم عمق تحولات المعرفة وتغيير وضعها في المجتمع العربي والإسلامي والأطر التي يتخذها العقل (بوصفه تاريخاً) في فترة من فترات تطور الحضارة العربية الإسلامية.

2. المحل العملي:

عقل الثورة:

عرف التاريخ العربي الإسلامي الكثير من الأحداث "الثورية" في صورة تقطّعات لمسار نموّ الأنموذجين (الديني واللغوي) في صراعهما الداخلي الذي يعكس انقلاب العقل العربي الإسلامي على نفسه محاولاً إعادة تغيير المعطيات الأنثروبولوجية والسياسية للواقع، لتتلاءم مع التصور المطروح في مظهر "الثورة" الذي يتجلى دائماً بوصفه "إصلاحاً"، "تصحيحاً"، "صحوة"، "تغييراً"، "عودةً إلى..."..، عبر منظومة من البراديغمات اللغوية التي تختزل في داخلها هشاشة العقل وتآكله بفعل ضعف الواقع نفسه. ومنه يُطرح السؤال: ما العقل الذي يتحكم في التحولات "الثورية" العربية؟

إن مَهمة فهم الحدث الثوري تكمن أساساً في إعادة الزمن الثوري إلى حياته العقلانية الأولى؛ أي في ردّه إلى صورته التاريخية الأصلية قبل الانخراط في تمظهرات الواقع التي تُخفي تحتها حالات التناقض والمفارقة بما هي عيوب تاريخية للعقل "الثوري".

في نص كتبه الفيلسوف الألماني ولتر بنجامين (Walter Benjamin) سنة 1940، عنوانه "أطروحات حول فلسفة التاريخ"، وملخصه أنّ "الثورة ليست نتيجة معينة لتقدّم التاريخ عبر زمن فارغ متجانس، بل هي وثبة نمرٍ إلى الماضي، تستجمع ذاكرة معاناة الماضي وقهره ضد الطبقة الحاكمة. إنّ الثورة هي انفجارٌ مفاجئ غير متوقع في تاريخ يُمثّل كارثة واحدة يتراكم داخلها الحطام بعضه فوق بعض"[24]، حيث أمكن القول إنه ليست كل "ثورة" تعني تقدماً في التاريخ بالضرورة، وإن طابع "المفاجأة" في الثورات يجعل من زمنها زمناً غير متجانس؛ أي أنه يمكن لثورة ما أن تعيد إنتاج الماضي من جديد بشكل أكثر مأساوية.

24- Walter Benjamin, Theses on the philosophy of history in: “Illuminations”, Translated by Harry Zohn, Schocken Books, New York, 1969, p.261.

أنْ نفهم الثورات العربية يعني أن نضعها في صلب التفسير التاريخي لها؛ أي من خلال تعيين الحدود التاريخية التي تحدّ الحدث الثوري بوصفه حدثا مفاجئاً، ومنه نستنتج أنّ الثورات في التاريخ كانت تنجح (أي تنتهي بالتغيير)، لأنها كانت تحدث في تاريخ جزئي خاص بمعزل عن العالم وحركة التاريخ العام (الثورة الفرنسية مثلاً). أمّا الثورات المعاصرة (ومن ضمنها الثورات العربية)، فقد حدثت في سياق التاريخ العام؛ أي ضمن تاريخ محكوم بالقوى العظمى المؤثرة وأجهزتها التنظيمية (مجلس الأمن بالخصوص) بالإضافة إلى الأجهزة الفاعلة في المجتمعات (الإعلام، وسائل الاتصال، الإنترنت...)، وهي عوامل مؤثرة على حركة التاريخ، بل معطّلة له أحياناً[25].

وعليه، فإننا نشهد زوال الثورات بالمفهوم التقليدي (التي تحكم نفسها بنفسها) إلى "فورات" (بالفاء بدل الثاء) يمكن إعادة توجيهها تاريخياً وفق مقتضيات التاريخ العام، لأنّ (الفورة) تتميز بخاصية الآنية أو الفور (انتهاء الحدث في حينه) وبخاصية التنفس (الفوران) (أي التخلّص من الضغط الزائد)، ليتحوّل مفهوم الثورة من وعي بالحدث إلى إيديولوجيا سمّاها أركون بإيديولوجيا نضال، وهي "تعرب عن الطريقة التي بها تدرك طبقة اجتماعية أو جماعة قومية علاقاتها بشروط وجودها، وهذا الطراز من حياة الفكر يسود في أوقات الفوران الاجتماعي والسياسي"[26]، وهو ما يعكس الفرق في مفهوم الزمن في الثورات التقليدية والزمن في الثورات المعاصرة، فما كان يحتاج إلى سنوات ليحمل معنى الثورة، أصبح يحتاج إلى أيام وساعات فقط، وهذا يدل على أنّ معنى التاريخ نفسه قد تغيّر بفعل العوامل الفاعلة فيه.

إنّ ما يهمّ في سياق الثورات "العربية" المعاصرة هو تجلّي مظهر التحوّل العقلاني؛ أي في استظهار تحولات الوعي بالتاريخ، ويتشكل هذا الوعي بوضع كل تغيّر اجتماعي في صلب الصيرورة التاريخية بما هي انتقالات عقلانية لمجتمع ما يعكس مدى تطوره وقدرته على نقل وضعه المعرفي إلى وضع تاريخي، وقدرته على تحويل المُدخلات الاقتصادية والثقافية والمعرفية والسياسية إلى مخرجات تاريخية (إلى نهضة، حداثة، إلى ما بعد حداثة مثلاً في سياق تطور التاريخ الغربي)، وهذا هو المقياس التاريخاني الفاعل في تحديد قيمة أي معنى لتحول اجتماعي أو حضاري لأمّة ما.

25- وبهذا المعنى نفسّر لماذا لم تتحول الحركة الاحتجاجية الكبيرة في اليونان منذ الأزمة الاقتصادية سنة 2009 إلى ثورة حقيقية، حيث تدخلت أوربا لإنقاذ اليونان وتعطيل تاريخ ثورتها، بينما تحولت بعض الاحتجاجات البسيطة (بفعل التضخيم الإعلامي والتدويل...) إلى ثورات فتّاكة.

26- محمد أركون، "الفكر العربي"، ترجمة: عادل العوّا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1982، ص160.

المصادر والمراجع:

العربية:

1. ابن رشد، "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1961.
2. الشعراني، أبو المواهب، "الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية"، (في هامش: الطبقات الكبرى)، دار الجيل، بيروت، 1988.
3. الغزالي، أبو حامد، "إلجام العوام عن علم الكلام"، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1985.
4. أركون، محمد، "الفكر العربي"، ترجمة: عادل العوّا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1982.
5. أرنلديز، روجيه، "رُسُل ثلاثة لإله واحد"، ترجمة: وديع مبارك، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط1، 1988.
6. ابن قتيبة، عبد الله، "تأويل مشكل القرآن"، دار التراث، القاهرة، ط2، 1973.
7. نيتشه، "العلم المرح"، ترجمة: حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 1993.
8. الرازي، فخر الدين، "التفسير الكبير ومفاتيح الغيب"، دار الفكر، بيروت، ط3، ج1، 1985.

غير العربية:

1. Flynn, J.R.. « The mean IQ of Americans: massive gains 1932 to 1978 ». Psychological.
2. Bulletin, 95, (1984).
3. Hans-Georg Gadamer, « L'art de comprendre, écrits II: Herméneutique et champ de l'expérience humaine », trad. Pierre Fruchon et autres, édit. Aubier, 1991.
4. Hans-Georg Gadamer, « Vérité et Méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique », trad. Pierre Fruchon, édit. Seuil, Paris, 1996.
5. James Flynn, "What is intelligence?", Cambridge University Press, UK, New York, 2007.
6. Michèle Bertrand, « Le statut de la religion chez Marx et Engels », Editions sociales, Paris, 1979.
7. Paul Veyne, « Comment on écrit l'histoire: essai d'épistémologie », édit. Seuil, Paris, 1971.
8. Walter Benjamin, Theses on the philosophy of history in: "Illuminations", Translated by Harry Zohn, Schocken Books, New York, 1969.



مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: قول في البنية والوظيفة

محمد صلاح بوشتلة*

"اعرف حقائق الأمور بالتشابه، فإنّ الحق واحد، ولا تستفزنك الأسماء، وإن اختلفت".

أبو حيان التوحيدي، المقابسات، المقابسة 26

ملخص

"مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"، عنوان لكتاب هو بالزخم الفكري والثقافي بما كان، زخم يختزل سمة نسق فكري لحضارة كان الاختلاف فيها سيد كل المواقف، وشهادة من مؤسس أكبر مدرسة ستطبع، وستنحت تاريخ الحضارة العربية - الاسلامية، ليس العقدي فقط، بل الفقهي والصوفي والفلسفي.

بيْد أنّ الاختلاف لم يكن، ولن يكون أبداً، عقبة كأداء في وجه إنتاج قول آخر على القول المؤسس، القول الموحى به على محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذ إنه إجابة شافية عن سؤال: هل في ثقافتنا من إمكانية لقول أكثر من قول؟ وهل هناك من إمكانية لتعديد الأفهام حول النص المؤسس دونما إخراج لبعضنا من حظيرة الدين وحدوده؟ وهل بمقدورنا الحديث عن اختلاف يؤسس لدائرة تأويلية لا يفهم فيها سؤال ما إلا باستحضار أجزاء الأمة كلها؟

*****

لقد كانت وظيفة علم الكلام في كثير من مراحله، هي تسخير العقل والجدل الكلامي، القائمين على المناظرة وحسن الإقناع، لأجل تحقيق إجماع إيماني يضم ويشمل الجميع، بحمل الكل على المذهب الواحد بحجة العقل وبراهينه، بدل التحارب بالسيف الذي أطار من رؤوس الطوائف الإسلامية أضعاف ما أطار من رؤوس أهل الطوائف الأخرى، في فتن سياسية الأصل انقلبت إلى مجازر دينية. غير أنّ هذا العلم سرعان ما نحا به كثير من أهله نحو عوالم الانغلاق والعنف الوحشي، بسريان التكفير فيه، والأخذ في تصنيف فرقه إلى أهل نجاة وأهل هلاك، وأصحاب سنة وأصحاب زيغ، في غرور عقدي قاتل وحاد، جنى على الإسلام وتجنى على المسلمين، ناشراً نزوعات الغلو، ومعيداً انتشار ميليشيات التطرف الكلامي، بدعوى الاستحواذ الكلي على الوحي، واحتكار

*باحث وأكاديمي مغربي.

حق تأويله، فتتقدم كل فرقة بفهمها الخاص له، باعتباره الفهم الذي يجب الأخذ به، والويل والثبور لما عداه؛ أي الانتقال من أدب مناظرة الفرق المغايرة إلى تصنيفها والحكم عليها، فكان الاضطهاد صديق المحنة في تعامل كل فرقة مع أختها، إذ أمسيا المشترك بين جميع الفرق في حوارها العنيف فيما بينها، دونما أن يكون هذا المشترك حكراً على أحد دون الآخر، فكما امتحن المعتزلة الحنابلة أيام المأمون، اضطهد الحنابلة المعتزلة أيام الخليفة القادر (420هـ)[1]، وهكذا كانت الحكاية في اضطهاد وتنكيب الخوارج والشيعة والأشاعرة والفلاسفة، إن جاز اعتبار الفلاسفة فرقة من الفرق.

وكان كردة فعل على هذا الانغلاق المستفحل الذي تضرر علم اللاهوت الإسلامي من نزعة فرقه العدائية تجاه بعضها بعضاً، أن بزغت مشاريع أكثر تسامحاً وقبولاً بالآخر، وتفهماً له وتفاهماً معه، وأكثر تحرزاً من الوقوع في تكفيره، بدل اعتباره خطراً يجب تغذية التشدد ضده، ذاهبة بخطورة هذه الجناية الكلامية حد الشجب اللامتسامح فيه، وعدم التساهل في مسألة تكفير فرق أهل الإسلام بعضها البعض، بل بما في ذلك تكفير فرق الأقليات غير المسلمة في بلاد الإسلام من أتباع الدين الموسوي والمسيحي، كما كان الأمر مع أبي حامد الغزالي الذي ذهب إلى حد استبدال مفهوم الكفر بمفهومي الدركات والدرجات، وبالتالي عدم حصر الأشخاص في البوتقة الضيقة: "هذا مؤمن" و"هذا كافر"، بل بدرجة قربه وبعده من منازل السعادة والشقاوة، داعياً الفقهاء في الآن نفسه إلى كف ألسنتهم عن أهل القبلة كلهم، وعدم الاشتغال بتضليلهم قلباً ولساناً، ما دامت بحسبه فرق الأمة الثلاث والسبعين كلها ناجية والهالكة منها واحدة[2]، في مخالفة تامة لحديث الفرقة الناجية المشهور، فأغلب الخلق بحسبه هُيئ للسعادة في الدارين، محمّلاً المتكلمين بتعصبهم مسؤولية انكماش الدين، وعزوف أكثر الناس عنه، بهدرهم أعمارهم في تتبع خطايا الآخرين، وتعداد ذنوبهم ومثالبهم الظاهرة والباطنة.

من تلك المشاريع الكلامية التي حاولت تجاوز وتهميش ثقافة الكراهية المستشرية، والحد من التسرع في إصدار أحكام التفسيق والتبديع ضد المخالفين، والتي حاولت تقديم البديل بنشر فكرة الإيمان بالتعدد المذهبي، والقبول بالآخر الكلامي، وعدم إخراجه من حظيرة الدين، وتزكية وتأصيل قاعدة "شرعية الاختلاف" في النفوس، بل وضرورته المنزلة له من ممكن الوجود إلى واجب الوجود، هناك مشروع أبي الحسن، شيخ الأشاعرة الأول وباني مذهبهم عن الاختلاف، مشروع يخترق أحد أهم كتبه "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"، الذي يُعدّ بياناً مهماً من داخل علم الكلام حول أهمية الاختلاف، وقيمته الحضارية، والسبل القمينة بمحاصرة عواقبه جراء اعتبار البعض له سبباً في المماراة والتعدي على الآخرين.

1- G. Makdisi : Ibn Aqil : Religion and culture islam, edinburgh university press, 1997, p.8.

2- أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق محمد دبيجو، ط1، 1993، ص85.

1. مقالات الإسلاميين أسلوباً ومنهجاً:

منذ البداية، يحاول الأشعري في ضميمته المنهجية التي دبج بها كتابه أن يثير انتباهنا إلى كون مؤلفه هذا ليس كبقية المؤلفات، إذ أنه خروج عن السائد في التصنيف الكلامي المتحامل على الفرق المخالفة بالتقصير في الحكاية عنهم، وارتكاب المغالطات وتخطئة آراء المخالفين قصداً والتقصير في الحكاية عنها تعبيراً عن إرادة في التشنيع على المخالف[3]. واعتماد الكذب في سرد الأقوال بغية التشنيع والتجريح، مفسراً إقدامه على هذه المحاولة التأصيلية بما كانت تتعرض له المقالات الكلامية من تشويه، وتزييف من قبل المخالفين، واختلاق لأقاويل لا يعرفها أصحابها، ونسبتها لهم، مما أدى إلى الاضطراب والخلط، وجعل مهمة المتكلم في حكم العسير المعرض للزلل، مادامت النصوص والآراء منقوصة وغير مكتملة وغير موثوقة المظان في أحسن الحالات، ومكذوبة أو ملأى بالتلبيسات والتزييفات في أسوئها.

وبهذا، فالأشعري في مقدمته المنهجية هذه يحاول الظهور بمظهر الذي يلزم نفسه منذ البداية باتباع الموضوعية التي هي بحسبه سبيل الربانيين، والفطناء المميزين[4]، فيجعل الدقة العلمية في نسبة الآراء لأصحابها، وتركه الإطالة والإكثار منهجاً لكتابته. حائداً بذلك عن ليٍّ أفكار المذاهب والرجال، وتقويلها ما لم تقل، كما يفعل بعض المخالفين من نسبة القول إلى مخالفيهم ما يظنون "أنّ الحجة تلزمهم به"[5]، جاعلاً مهمته في التأريخ لما هو موجود، أو لما كان موجوداً في ساحة أهل الترياق الأكبر من مقالات، مزيلاً عنها ما حاق بها من كذب المغالطين، ومن ترك "للتقصي في الرواية عن المختلفين".[6] والتحلي بالموضوعية هذه، هو ما نستشفه لأول وهلة من استعمال أبي الحسن لأدوات وصيغ تعبيرية حين سرده لمواقف أرباب النظر من المتكلمين من قضايا وجزئيات هذا العلم بما يعبر عن قوة وضعف الحاكي ووهن وصلابة المحكي أو العكس، من قبيل "وأظنه ـ أي الحاكي- غلط في الحكاية الأخيرة"[7]، أو حين قوله منبهاً على حكاية حاكٍ آخر "وإنما دلسه"[8]، وأيضاً بتعقيباته المتكررة على ما يحكيه هو نفسه، من وجود شك في تذكره لما قاله أحد المتكلمين وعدم يقينه التام فيه، بأن يستعمل أفعالاً وصيغاً تؤكد ذلك وتثبت عدم تحققه من صدق محكيه، كقوله: "وهذا

3- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محيي الدين عبد المجيد، ج1، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت، ص 33.

4- المصدر نفسه، ج1، ص33.

5- المصدر نفسه، ج1، ص33.

6- المصدر نفسه، ج1، ص33.

7- المصدر نفسه، ج2، ص113.

8- المصدر نفسه، ج2، ص246.

قول إبراهيم النظام في غالب ظني"[9]، و"هذا ما لم نتحققه"[10] و"هكذا حكى زرقان"[11]، ولا يجد حرجاً في أن ينبه إلى خلاف ما حكاه هو عن رأي فرقة أو متكلم ما، كقوله مثلاً "وحكى حاكٍ خلاف هذا"[12]، ويجب الإشارة إلى أنّ أبا الحسن قلما نجده يحدث حواراً ثنائياً بينه وبين أقوال المتكلمين بغية الإفحام والتعجيز والرد عليه، فيتوقف عند من يخالفه الرأي بأن يظهر معارضته له، لا بأن يتبع طرق النقد والتجريح، وإنما يكتفي بقوله "وهذا القول منه غلط عندي"[13]، أو بقوله في رأي يخالف معتقده "تعالى ربنا الله عن ذلك علواً كبيراً"[14].

كما لا يتوانى أبو الحسن، عبر طول مؤلفه هذا، في ذكر مظانه التي استقى منها ما حكاه، وتثبيته لمصادره بإرجاع روايته إلى أصولها الأولى، التي كانت إما عبر مطالعة كتب المتكلمين أو الفلاسفة أو الفقهاء، بذكره للكتاب بالاسم والمؤلف، كقراءته لكتاب الجزء للنظام[15]، أو بتعميمه القول وعدم ذكر العنوان والاكتفاء بالمؤلف كقوله "وذكر الكرابيسي في بعض كتبه"[16]، و"قرأت في كتاب يضاف إليه".[17] أو عبر ذكر اسم الراوي الذي كان مصدرها الأساسي هو "زرقان" الذي غالباً ما كان يتكرر في أغلب الروايات، أو بالأخذ عن الشيخ نفسه صاحب الموقف سماعاً كقوله: "سمعت شيخاً من مشايخ الرافضة، وهو..."[18] أو كقوله "وأجاز الجبائي في بعض ما دار بيني وبينه من مناظرة..."[19] أو بأخذه عن تلاميذ صاحب الموقف حين قوله مثلاً: "وحكى بعض أصحابه عنه"[20] ولا يجد أبو الحسن مانعاً من أن يأخذ بروايات ابن الراوندي الذي يتواجد بكثرة عبر مقالات أبي الحسن دون لقبه "الملحد" الذي اشتهر به في سائر كتب الرد الكلامية وتآليف الملل والنحل كقوله "وحكى ابن الراوندي"[21].

9- المصدر نفسه، ج2، ص261.
10- المصدر نفسه، ج2، ص219.
11- المصدر نفسه، ج2، ص123.
12- المصدر نفسه، ج2، ص110.
13- المصدر نفسه، ج2، ص220.
14- المصدر نفسه، ج1، ص344.
15- المصدر نفسه، ج2، ص15.
16- المصدر نفسه، ج1، ص178.
17- المصدر نفسه، ج2، ص184.
18- المصدر نفسه، ج2، ص183.
19- المصدر نفسه،ج2، ص122.
20- المصدر نفسه، ج2، ص44.
21- المصدر نفسه، ج2، ص261.

وبهذا، فطريقة الأشعري في سرد مقالات إسلاميه تقترب من عمل المحقق أكثر من مؤرخ الأفكار فقط، فيستخدم كل أدواته المعرفية لسبر حقيقة القول، وحقانية نسبته لصاحبه مع عدم توانيه في إصلاح وذكر أخطاء من حكى عنهم، وترتيب أقوال المتقدمين والمتأخرين من الفرقة ذاتها عن الموقف نفسه، محاولاً بذلك رسم صورة المذهب أو الفرقة كما هي، ما يجعلنا أمام عمل جينيالوجي كبير في تاريخ تيولوجيا الإسلام الأولى، وحالة خاصة بين كتب الملل والنحل والفرق والمذاهب.

هذا، ولا يمكننا إلا أن نشير إلى أنه رغم روح الموضوعية الطاغية على مقالات أبي الحسن، ورغم كونه لم يُخرج أحداً من ملة الإسلام محاولاً الالتزام معهم بسبل الفطناء الربانيين التي أظهر الالتزام بها في ديباجة مؤلفه، فإنه يستحضر مرة أوصافاً ونعوتاً تنزاح به عن سياق الدقة العلمية، لتحكم بالمباشر على الفرق، بعكس ما جمعهم في الأول عليه، كاستعماله النادر جداً لثنائيات:"أهل السنة والاستقامة... "[22]، و"أهل الحق"[23]، و"أهل البدع"[24]. هذا ويجدر التنبيه إلى تدخل ذاتية الأشعري على حساب موضوعيته عند تنزيله لأحكام ونعوت يلبسها ببعض الأقوال، واصفاً بها بعض النظار من أهل الكلام، كقوله عن ابن الراوندي: "وإنما دلسه اللعين ليعتقد من لا معرفة له ولا علم عنده..."[25]، وتدخله وإن بشكل نادر جداً للحكم لصالح طرف على حساب طرف آخر كقوله: "والحق مع صالح قبة..."[26]، وكقوله "وهذا غلط عندي"[27]، وقوله "وهذا قول أهل الحق"[28]، وكذلك حكمه على بعض المواقف من عند نفسه كوصفه لبعض مواقف أبي هذيل بالقول: "وغلا أبو هذيل في هذا غلواً كبيراً"[29]، كما أنه لا يألو جهداً في ترصد الزيادات التي لحقت الروايات المعتمد عليها كقوله: "وقال هشام بن الحكم [....] وزاد البلخي في الحكاية أنه قال [....] "[30]، والأكثر من هذا أننا نجده يتوقف عند الحكاية التي شك في صدقها وإيهامها، يتحرز دون مجازفة في تثبيت صدقها أو تكذيبها بقوله مثلاً: "فأما ما حكاه جعفر [....] فلا أدري أأصاب في حكايته أو وهم فيها"[31].

22- المصدر نفسه، ج2، ص144.
23- المصدر نفسه، ج2، ص164.
24- المصدر نفسه، ج2، ص164.
25- المصدر نفسه، ج2، ص246.
26- المصدر نفسه، ج2، ص122.
27- المصدر نفسه، ج2، ص12.
28- المصدر نفسه، ج2، ص218.
29- المصدر نفسه، ج2، ص220.
30- المصدر نفسه، ج2، ص256.
31- المصدر نفسه، ج2، ص267.

إنّ سيطرة الموضوعي، بشكل ما، في مؤلف الأشعري هذا هو الذي جعل كثيراً ممن بعده يعتمد عليه بكل ثقة في التعرف على أقوال الفرق والمذاهب، خاصة التي فقد اسمها واندثرت مقالتها. ولولا وثيقة المقالات ما كنا "لنعرف بوجودها ولا أن نعيش نبضها"[32]، حتى أن أحد أعداء الأشاعرة التاريخيين ابن تيمية لا يفتأ يذكر أبا الحسن بخير، ويثني عليه ويصفه بأنه "أبرع من كتب في المقالات وأثبتهم وأوثقهم، ويذكر مؤلفاته بما هي خليقة له من الثناء والتبجيل".[33]

وعلى الرغم من روح الموضوعية والحياد اللذين يخترقان مقالات الإسلاميين باتباعه سبيل الفطناء المميزين بعدم اعتماده الكذب المحرم في كل الملل والوصايا الرسولية عند الحكاية عن الفرق، بل وعدم إضافته لقول الذات على هامش ما يتقوله الآخرون، فإن منطق كتابته الخرساء التي يتم فيها إسكات الذات لإفساح الكلمة للآخرين، لا يعني غياب ذات ومذهبية صاحبها؛ فالكتاب رغم جهده التأريخي العلمي الكبير، فإنه يحمل مشروعاً كبيراً، مشروعاً يحمل اسم أبي الحسن الأشعري، فجمعه للكل ضمن دائرة الإسلام واتساع عمله غير المذهبي هذا للشيعي كما للمعتزلي والديصاني وغيرهم، هو إقرار منه بكون التنوع وفكرة قبول الكل هي التي تجعل هذا الحقل الكلامي يتعالى على نفي المختلف، ومن ثمة ضم كل النظار المسلمين على تناقضهم وتضادهم إلى أمة الإسلام، دون انطلاق الأشعري من منطق الفرقة الناجية، مادامت كل الفرق عنده ناجية بنسبتها كلها للإسلام دونما استثناء لأية واحدة منها.

إنّ إثبات انتماء سائر الفرق إلى أرض الإسلام، من خلال نسبة المقالات للإسلاميين المصلين في العنوان يشكل في حد ذاته حدثاً، باعتبار شعيرة الصلاة، أشهر عبادة جماعية في الإسلام، المشترك الأول أو العقيدة الدنيا التي تجمع الكل، والنواة الضامنة صراحة أو ضمناً بنسبة الجميع للإسلام، وانتماؤهم لأصول مشتركة، تُعَسِر عملية الشطب على أي من الفرق من لائحة الدين، وبالتالي توظيفه هذه الشعيرة الدينية، لتكون نقطة تقاطع موحية للمتكلمين بأن الإسلام جغرافيا دينية ينتظم في إطارها الفسيح الجمع الرحب، وبالتالي فبالرغم من تعدد وجهات النظر ستبقى القبلة واحدة حيث وجهة الصلاة. وبخروجه في متن الكتاب عن طبيعة الكتابة الكلامية السائدة في كتب الرد والمناقضة المتراوحة بين ثنائية النقض والإثبات عبر افتراض أسئلة وإلزامات ومن ثمة الرد عليها، واقتسام دائرة الانتماء إلى شق محق وجب الانتصار له، وآخر باطل يجب دحره ومغالبته بكل الأساليب الممكنة من "الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة"[34]، ما دام المقصود هو حماية المعتقد

32- فوقية حسين محمود، تقديم الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري، دار الكتاب، ج1، ص383.

33- محي الدين عبد المجيد، تقديم مقالات الإسلاميين، ج 1، ص3.

34- الفارابي، إحصاء العلوم، بيروت، مركز الانماء القومي، 1991، ص42.

الموروث عن السلف الصالح لكل فرقة، يأتي الانفتاح من الأشعري على سائر الفرق الإسلامية بتسويق منتوجها الكلامي تعريفاً وسرداً، دونما كذب ولا إساءة ولا تدخل في الغالب الأعم يعطي الشرعية للتعسف في التأويل واعتماد التزييف في التحليل، وهذا ما نرقبه بشكل جلي عندما ينفرد الأشعري بتسجيل معلومات عن فرق بالكاد تعرف أو تذكر في مؤلفات الملل والنحل، إذ نحس بمحاولته ألا يبقى نص خفي، ولا مغيب أو غائب، ولا نص مهمش أو مسكوت عنه أو نص معلق أو مدان على طول مؤلف شيخ الأشاعرة الأول إلا وتم الإفصاح عنه وتم إظهاره، بما يعني أنّ هناك إقراراً ضمنياً بانتماء كل هؤلاء داخل الدائرة الإسلامية، وبشرعية الوجود والحياة، وكذلك الفهم المغاير.

ويلاحظ أنّ مقالات أبي الحسن يخترقها كثير من التكرارات، إذ تستعاد المسألة نفسها في أكثر من محل وموضوع، وكذلك كثرة التفريعات دون سبب موجب ولا ذريعة، وعدم وجود فصل تام ودقيق بين المذاهب في سياقات الكتاب، مما يجعل الرأي الواحد أو ما يشابهه يتكرر على لسان فرقتين مختلفتين، وهذا ما سمح للبعض باستعادة تلك التهمة القديمة التي انتشرت على يد أحد تلاميذ الأشعري المخلصين، وهو الحسن العسكري من كون شيخه لم يكن حسن التأليف، حين قال: "كان الأشعري تلميذاً للجبائي[....] وكان صاحب نظر في المجالس، وذا إقدام على الخصوم، ولم يكن من أهل التصنيف، وكان إذا أخذ القلم يكتب، ربما ينقطع، وربما يأتي بكلام غير مرضي"[35]، بل ويؤكد هذا أحد أكبر المنافحين عنه وعن الأشعرية، ابن عساكر، حين تأكيده أنّ هذه كانت "حالته في الابتداء، لا بعد ما أن منّ الله عليه من الاهتداء"[36]، وهذا ما نستشفه أيضاً من تعدد الآراء وتناثرها هنا وهناك في مؤلف أبي الحسن، ما يجعل لمّ شملها من طرف القارئ شيئاً صعباً، والربط بينها أمراً متعسراً، وهذا ما نفاه عبد الرحمن بدوي ووجد له عذراً من كون هذا الاضطراب أتى من تناول الأشعري لموضوعات متشعبة كل التشعب، إلى جانب الاختلاف الكبير في أطروحات الفرق الإسلامية حول المسألة الواحدة.[37] ورغم كل هذا يبقى أسلوباً قوياً ومتيناً، رغم ما قيل عنه، ورغم التكرار الذي تخلله وأفقده بعضاً من أناقته وجماليته، إذ أن المعنى لا يستغرق فيه إلا عند صعوبة الموضوع ودقته، لأنّ الأخير من يفرض ذلك، خاصة في دقيق الكلام وجليله، وعند امتداد الأبعاد الفلسفية والكلامية حوله، لا سيّما عند تعدد الأطراف وتداخل كلام الفرق فيها. ورغم هذا التكرار، فإنّ الأشعري حاول قدر الممكن الالتزام بوضع علاقة واضحة بين الموضوع والموضوع الذي

35- نقلًا عن بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، 1997، ص525.

36- ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص 91، دمشق، 1347هـ نقلًا عن عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص525.

37- انظر: عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص526.

قبله وبعده، فإذا ما جنح إلى ذكر قول إحدى الفرق، فإنه ينبّه إلى ذكره في سياق آخر أو في موضع سبق أو سيأتي فيما بعد، وذلك بغية الاختصار وعدم الإطناب، كما التزم في ديباجة مؤلفه، أو بضربه صفحاً عن القول الذي سبقت الإشارة إليه دون تحمل مشقة تكراره من جديد.

2. مقالات الإسلاميين بين السبب والغاية:

إنّ دعوة الأشعري المستبطنة في مقالات الإسلاميين إلى تنظيم الاختلاف الذي تطور من مسائل الاعتقاد إلى مسالك التفكير وسبل بناء الأحكام، عبر ضمه لكل مقالات فرق المتكلمين في صف الإسلاميين المصلين، ونأيه عن تكفير أية من فرقه، والتعامل مع المختلف بربانية لم تأت هكذا، وإنما استجابة لواقع كلامي وسياسي، كما أشرنا آنفاً، أخذ يتوجه نحو إحداث تعصبات فاحشة، وخصومات متفشية مفضية إلى إهراق الدماء وتخريب البلاد، خاصة وأنّ الشيخ أبا الحسن حديث عهد بمحنة الحنابلة على يد المعتزلة، وباستفحال معضلة التشدد الحنبلي، حتى كاد يسود الاعتقاد من كون "الانغلاق والعنف كانا السمة الأساسية للفكر الكلامي"[38]، لما ساد من ادعاء كل فرقة أنها تمتلك الحقيقة وما عداها زيف وأباطيل، وبالتالي تجويز وضعها ضمن خانة المروق من الدين، فتجب محاصرتها في إطار الزندقة والتبديع ونعتها بالزيغ والضلال، فالإفضاء في النهاية إلى استحلال الدم والأرواح إلى حد جاز معه وصف علم الكلام باللعبة الخطرة، الشيء الذي أدّى به إلى الانحسار، و"تمكين فروع معرفية أخرى، مثل الفقه والحديث من الانتصار النهائي عليه"[39]، لا سيما وأنّ أبا الحسن كان من أنصار علم الكلام وممن كتب في استحسان الخوض فيه، ومن المؤيدين لشرعنة هذا العلم في البيئة الإسلامية، على عكس الحنابلة الذين حرَّموه وفسقوا المشتغل به.

وقبل هذا، فدفاع الأشعري عن أحقية كل الفرق الإسلامية في الاختلاف وتوصياته بالتعامل الرباني الفطن معها، بعدم التكفير، يأتي بحسبه مادام الاختلاف هو حقيقة واقعة، عرفها الإسلام منذ العهد الأول بعد وفاته عليه السلام، فكان جيل العهد الأول سلفاً صالحاً بالنسبة للجميع، رغم اختلافاتهم في كثير من القضايا، وبالتالي فالاختلاف يبقى واقعة ضرورية لدى بقية الأجيال، لذلك لا يرى أبو الحسن ضيراً من نسبة فرق كتابه هذا إلى الدين الحنيف، بنسبتها كلها إلى فعل هو عماد الدين، وهو الصلاة. وعدم إساءته لها في رواية آرائها ودعوته لتعامل رباني معها هو تأسيس ودفاع في الأصل عن مشروعية اختلافه هو أيضاً، واختلاف مشروعه العقدي الجديد قبل

38- محمد بوهلال، إسلام المتكلمين، رابطة العقلانيين العرب، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006، ص206.

39- Van ess; prémices de la théolgie musulmane: p.p120 -121.

نقلاً عن: محمد بوهلال، المرجع نفسه، ص24.

أن يكون دفاعاً عن أحقية الآخرين في اختلافهم؛ فالأشعري كتب "مقالات الإسلاميين" تحت وطأة الاضطهاد الحنبلي؛ أي أنه عارف بحقيقة السطوة الكلامية لأتباع البربهاري إمام الحنابلة آنذاك الذي يعترف كثير من الأشاعرة أنّ الأشعري كتب "الإبانة" مداراة له وتقية من أتباعه من الحنابلة، وخوفاً منهم على نفسه، حتى أن أهم رؤوس الأشاعرة، وهو ابن عساكر يقول بصريح العبارة: "إنّ أصحاب الأشعري جعلوا الإبانة من الحنابلة وقاية"[40]، فألجؤوه إلى التقية والخضوع المؤقت للحكم القائم، بإظهار الانسجام معهم مع الاستعداد السري للتغير والتغيير، أكيد هو الذي دعاه إلى إعادة صياغة مفهوم الاختلاف بشكل أكثر انفتاحاً وابتعاداً عن التطرف والغلو، بشكل يضمن له حق إنتاج قول كلامي مغاير، دونما خوف من ميليشيات التشدد الحنبلي، هذا الخوف الذي عانى منه الأشاعرة قبل أن يتمكنوا من جعل مذهب الأشعري مذهباً للجماعة المسلمة، ويلبسوه ثوب السنية بعد محن ومضايقات من الطرف الحنبلي، وبعد معركة طويلة النفس تذكرنا بمحنة أصحاب الحديث في صدر الدولة العباسية. فالأشعري كان يعرف ما سيحيق به إن أظهر اختلافه، خاصة وأنّ الحنابلة كانوا يستندون سوسيولوجياً إلى الجمهور العريض الذي يتحكم في تهييج مشاعره، ومنهم محدّثون ووعاظ وقصّاص يمتلكون طاقة تعبوية خارقة، ولهم صلات عميقة بالعوام والسوقة في بغداد.

إنّ صفة الانفتاح والقبول بالمخالف هي الخاصية العامة لكتاب شيخ الفرقة التي كان لها بالغ الأثر على حضارة بأكملها، برفضه الانطلاق من مواقف مسبقة وأحكام جاهزة توجه وتصوب نظرته قسراً وكرهاً نحو ثنائية مواقف التكفير والتأمين، مفضياً – أي هذا الانفتاح – إلى فتح باب آخر من نوعية التعامل والتفكير مع الآخر وبصدده، لها نتائجها العميقة على صعيد الممارسة الاجتماعية والسياسية والمعرفية، مادام التأسيس للحق في الاختلاف هو تأسيس للشرط الأساس في الجدل الديني الذي يشكل الحوار مع الآخر المخالف الأساس المكون لعلم الكلام، فمن أجل الآخر يبنى الكلام وتقام الردود والنقوض، وحتى حين لا يوجد آخر ولا يوجد له قول، يتوهم المتكلم آخره المخالف، بافتراض أسئلة وإلزامات يقوم بالرد عليها هو نفسه، موجداً من عند نفسه مخالفه، تحت قاعدة "وإن قالوا قلنا".

إنّ كتاب مقالات الإسلاميين، بلغة كارل بوبر، دفاع عن "المجتمع المفتوح ضد أعدائه" (La société ouverte et ses ennemies)، دفاع ضمني بقوة الحرف والكلمة والاعتقاد عن بغداد عاصمة المجتمع المفتوح في زمن مضى، بغداد /دار السلام، قبل أن يخليها على عشها التعصب

40- ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب للإمام أبي الحسن الأشعري، عني بنشره: القدسي، دار التوفيق، دمشق، 1347، ص338.

والتزمت الحنبلي[41]، ومحاولة لاسترجاع بغداد المفتوحة جوامعها وحلقاتها ومناظراتها أمام المؤمن والملحد على حد سواء، وأمام الكلابي والمعتزلي، والديصاني والمانوي، بغداد حيث حق السجال بين أرباب العقائد والملل مضمون، ولأصحاب النزعات النقدية محفوظ ومصون، دون تهديد ولا وعيد، بأن من يفارق ما اتفقت عليه الفرقة الغالبة في ساحة الاعتقاد، قيد شبر، فإنه يموت ميتة الجاهلية. بغداد التي كانت مساجدها مؤسسات كافلة لحرية الجدل عن الآراء وضامنة لمطامح الأطراف المتعددة في التعبير، حتى إن أحد المتأخرين، وهو ابن عقيل يقول متحسراً على أحد أخطر ملاحدة الإسلام، وهو ابن الراوندي: "وعجبي! كيف عاش؛ وقد صنف (الدامغ) يزعم أنه قد دمغ به القرآن، والزمرد يزري به على النبوات ثم لا يقتل؟ وكم قد قتل لص في غير نصاب ولا هتك حرز؟ وإنما سلم مدة وعاش".[42] والعودة إلى بغداد الأمس هنا، هي فتح لأبواب الاختلاف بعد أن تمّ إقفالها بأقفال التشدد والإقصاء والاستبداد الكلامي الذي عرفه الأشعري مع المعتزلة، وعايشه مع حنابلة عصره، وكذلك هي تفرشة أولية لعوائد الحوار وآداب المناظرة واحترام الآخر المكون لحقيقة تعددية تفهم الدين الواحد، باعتبار الأخير غير خالٍ من احتمالية وجود فهوم مختلفة له.

وإذا كان هذا الاختلاف خطراً على الأمة، ومفرقاً لها بالنسبة للبعض، فهو عند أبي الحسن من خلال جمعه لكل المختلفين في خندق الإسلام لا يعتبر أبداً تشرذماً وانقساماً منبئاً بخورها، بل هو دليل حيويتها وتيقظها وتواصل وحوارية فرقها، مادام الخلاف بينهم ضرورياً؛ فاختلافهم غير مخرج لأي منهم من دائرة الإسلام، إذ إن أول اختلاف في الأمة حدث بعد وفاة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ مباشرة في أشياء كثيرة "ضلل بعضهم بعضاً، وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقاً متباينين وأحزاباً مشتتين، إلا أنّ الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم".[43] ورغم أنّ الممعن في النظر في المقالات لا يشك في كون الاختلاف قد شاب كل مجالات الحياة في معيش تلك الفرق والمذاهب؛ فالخلاف امتدّ حصوله من أشياء ربما لا تخطر على بال أحد، كالحكم على من ذبح بسكين مغتصبة، حتى المسائل التي تخطر ببال أي واحد، وهي أم المسائل ومنبع المشاكل الإمامة العظمى، فإنّ الحقيقة واحدة والمصيب هو الجميع، بحسب الأشعري، مادام الإسلام ضاماً للكل. وأنّ الجنة التي أكد البعض أنها لا تتسع إلا لفرقة واحدة، وأنّ هذه الفرقة الناجية، إما تكون هي أو لا تكون، في تناقض منطقي مع أية تعددية، فإنّ أبا الحسن الأشعري يوسّع من دائرتها فلا يقوم بغلق أبوابها في وجه أحد مادامت كل الفرق عنده من المصلين المسلمين، وكأنه يريد من ضمّ الكل لأرض الإسلام قول

41- يقول ابن الجوزي في المنتظم ج 7 ص287: في سنة ثمان وأربعمائة استتاب القادر بالله فقهاء الحنفية، فأظهروا الرجوع وتبرؤوا من الاعتزال، ثم نهاهم عن الكلام والتدريس والمناظرة ... وأخذ خطوطهم بذلك، وأنهم متى خالفوه حلّ بهم من النكال والعقوبة ما يتعظ به أمثالهم ... وأمر بلعنهم على منابر المسلمين وإبعاد كل طائفة من أهل البدع وطردهم عن ديارهم وصار ذلك سنة في الإسلام.

42- نقله عنه تلميذه ابن الجوزي في المنتظم 100/6.

43- الأشعري، ج1، ص34.

القائل من أهل العرفان "إنّ الخلاف حق حيث كان"، أو قول القائل بأن "المعرفة التي لا تتنوع لا يعول عليها"، منتهياً به اعتباره للاختلاف إلى أنه، رغم خبط المتكلمين الطويل في مقالهم المتضارب، ورأيهم المنقسم المتباعد، فإنّ طريقهم واحدة، وهدفهم أوحد، وهو ما لخّصه أبو الحسن الششتري في بيت من إحدى قصائده:

ألف قبل لامين وهاء قرة العين

إجمالاً:

إننا اليوم باستعادة المشروع التنظيري للأشعري حول الاختلاف المستبطن في كتابه "مقالات الإسلاميين"، يمكننا الاعتراف بأننا قادرون على أن نعيد للإسلام وجهه الجميل، وأن نُنْقِذه من عبودية الكراهية والتطرف، ونكسبه المعركة ضد جيوب الغلو وميليشيات الإقصاء، بضمان مكان للمختلف في الواقع المعيش، إذ ننطلق في تعاملنا مع الآخر ضمن مبدأ أبي الحسن من كوني كي أكون ليس عليّ إلغاء الآخر الذي يختلف عني، وذلك ضمن إيمان عام بتعددية ربانية هي سبيل الفطناء المميزين الذين لا يغلطون ولا يغالطون في حق مخالفيهم، ولا يستحلون الكذب في تحوير وتزوير مقالاتهم، تعددية ربانية تضمن للإسلام غناه وجماله اللذين أكسبه إياهما تعدد أقوال أهله عنه وفيه، في فترة من حياة هذا الدين. هذه الأقوال التي أسست ذات يوم لحيوية الإسلام ومرونته الأزلية والمستمرة التي يسعى بعضهم اليوم إلى نقضها والنكوص عنها بمعانقة مشاريع الجهل بالإسلام، وتجاهل أنّ حقيقته في تعدد تصورات ناسه عنه، ما دامت مسؤولية علم الكلام ليست السبب في خراب الحضارة الإسلامية، بل "إنّ مسؤوليتهم الواضحة تكاد تعد نقيض ذلك، هي مسؤولية في بناء الحضارة الإسلامية".[44]

44- محمد الوزاد، ، في الرشدية العربية المعاصرة: مقاربات "الكشف عن مناهج الأدلة" نموذجاً، مجلة مقدمات، عدد 15 شتاء 1998، ص32.

المصادر والمراجع:

1. الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محيي الدين عبد المجيد، المكتبة العصرية، بيروت،1990، ج1، ج2.
2. الغزالي، أبوحامد، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق محمد دبيجو، طبعة الأولى، 1993.
3. ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دار صادر، بيروت، الطبعة الاولى، ج6 وج7.
4. الوزاد، محمد، في الرشدية العربية المعاصرة: مقاربات "الكشف عن مناهج الأدلة" نموذجاً، مجلة مقدمات، عدد 15 شتاء 1998، ص32.
5. بوهلال، محمد، إسلام المتكلمين، رابطة العقلانيين العرب / دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006.
6. ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب للإمام أبي الحسن الأشعري، عني بنشره: القدسي، دار التوفيق، دمشق، 1347.
7. الفارابي، إحصاء العلوم، بيروت، مركز الانماء القومي، 1991.
8. حسين محمود، فوقية، تقديم الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري، دار الكتاب، ج1.
9. بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، 1997.
10. Makdisi, George. Ibn `aqil: Religion and Culture in Classical Islam. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997



ألباب الكتب



نحو نهضة إسلامية يقودها العقل المعرفي والوجداني

الكتاب: تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات

المؤلف: د. فهمي جدعان

الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014

قراءة ومراجعة: د. زهير توفيق*

يعاين المفكر العربي فهمي جدعان، في كتابه الجديد "تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات"، أحوال الإسلام في اللحظة الراهنة، والمقدّس والحرية، وكذلك الحداثة، والعدالة والشورى والديمقراطية، فضلاً عن نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، ويتطلع إلى نهضة إسلامية يقودها العقل المعرفي والوجداني.

ويقسم جدعان كتابه إلى قسمين؛ منوهاً إلى اختلافهما الزمني وتكاملهما في المنهج والموضوع: القسم الأول "تحرير الإسلام"، والعنوان في حد ذاته موحٍ ومفعم بالدلالات والالتزامات التي فرضت نفسها على المفكر الملتزم مصير أمته ودينها المهدد من الأبناء والأعداء في زمن الربيع العربي، "زمن التحولات" الذي أخذت فيه الثورات العربية بالانحراف عن أهدافها النبيلة، منوهاً في الوقت نفسه بقيمها النبيلة التي حركت عقول وقلوب الملايين؛ قيم الحرية والعدل والديمقراطية. أما المخاوف التي استثارت جدعان، فهي هذه المآلات التي سارت وتسير فيها هذه القيم في ظل التصلب والعنف اللفظي والمادي الذي تمارسه حركات الإسلام السياسي ودعاته المتنمّرون على المجتمع والدولة، لتطبيق أحكام الشريعة (الأحكام وليس المبادئ)، بغض النظر عن تاريخية هذا التطبيق الذي لا يراعي ظروف المكان والزمان.

فهل يمكن الحفاظ على القيم الدينية النبيلة التي هي في النهاية من صميم القيم الإنسانية؟ وفي الوقت نفسه، كيف نخلّص الإسلام ونحرره من الصور النمطية السالبة التي اختزلته وحوّلته في نظر الغرب إلى دين الإرهاب والاضطهاد؟

---

*باحث وأكاديمي أردني.

أمّا معرفياً، فالكتاب يندرج في إطار النقد الحضاري الشامل الذي يميز طبيعة المرحلة الراهنة في الفكر العربي المعاصر التي "تعج بالمقاربات الفكرية والنقد العقلي وتضارب الاتجاهات والنظم المعرفية" لتجاوز الأزمة الراهنة وطرح البدائل المطابقة لحاجات الأمة العربية في الواقع والتاريخ.

ويتحدد هدف المفكر وقصده منذ الفصل الأول "تحرير الإسلام" بالدفاع عن صورة الإسلام الوحي الصادرة عن منطوق كتابه العظيم وتحريره من المواقف السالبة والفهوم المغلوطة. ويندرج جهده التحليلي، كما يقول، في إطار الاجتهاد الإنساني المشروط بالتمثل الشخصي والاجتهاد النقدي وجدارة العيش في دين الإسلام. ومعنى الدفاع عن الإسلام عنده هو استعادة صورته النقية من التشويه المقصود وغير المقصود من أهل الإسلام وأعداء الإسلام سواء بسواء. أمّا عن نفسه، وهو يروم الإصلاح والتغيير، فليس داعية مذهب أو إصلاح لاهوتي، بل هو"مفكر ملتزم التزاماً منهجياً عقلانياً تكاملياً واقعياً نقدياً لمقاربة المسألة الإسلامية المرتبطة بالعربية".

نزعة أخلاقية وغيرية

وتكشف تحليلاته، من أول الكتاب إلى آخره، عن نزعة أخلاقية وغيرية منقطعة النظير، وانخراط كلي بالمشكل الإسلامي الذي يستحضر كل الأسئلة الاستنكارية التي واجهت وتواجه الإسلام اليوم بمكر ودهاء، وتتطلب تفكيكها لردها إلى أصولها، وتخليص الإسلام وتحريره منها تحريراً معرفياً.

وفي الفصل الثاني، يناقش جدعان المشكل السياسي والحكم وعلاقته بالإسلام، ويعتبره بمثابة عقب أخيل (نقطة ضعف الإسلام ومقتل التجربة التاريخية للإسلام)، فيشير أولاً إلى الخلاف الناشب بين الإسلاميين وخصومهم؛ أي بين دعاة الدولة الدينية ودعاة الدولة المدنية، بالحديث عن مصدر السيادة في الدولة، والتي لن تكون في التطبيق العملي إلا للأمة في ظل الدولة الدينية أو المدنية، ولكن القضية الأخطر، كما يشير المؤلف، هي: لمن تكون الأولوية في التطبيق في ظل الدولة الإسلامية؟ وكيف؟ هل هي للمبادئ (المقاصد) أم للأحكام الشرعية؟. ويعيدنا التساؤل إلى مهام وأسئلة النهضة العربية التي طرحتها على ذاتها، ولم تستوف إجاباتها بعد، خاصة مع علي عبد الرازق وكتابه "الإسلام وأصول الحكم" الذي رفض الخلافة أصلاً من أصول الشرع. ولكن ما يؤرق المفكر جدعان هو زجّ الإسلام بالسياسة الذرائعية غير الأخلاقية بطبيعتها، والتي كيّفت الدين لمصلحة السياسي الانتهازي. وبالتالي فلا مندوحة من إعادة نصاب السياسي إلى السياسي، ونصاب الديني إلى الديني، ولا يعني هذا القول الفصل بين الدين والدولة، فالدولة السياسية الحديثة هي الدولة العقلية التي تبتغي تحقيق العدل، وهي الغاية القصوى للشريعة.

وفي الفصل الثالث "شيء من المنهج" يشير إلى خطورة القراءات الإتباعية والتفسير الظاهري لقضايا المرأة، على سبيل المثال، والتي انتهت في التحليل الأخير إلى الانتقاص من آدميتها وتأكيد نقص أهليتها على جميع المستويات. والبديل المنهجي المجرب الذي أضحى دائم الحضور وامتلك الوجاهة والفاعلية، هو التأويل العقلي لفهم النص القرآني، آخذاً في الاعتبار متغيرات العصر.

وعلى مستوى الحديث النبوي الشريف، يتطلب الإصلاح تمثّله بالمنهج العقلي نفسه، وشرطه التوافق مع المنطق القرآني ودلالته الكلية؛ أي مطابقاً لمنطق المقاصد والمنهج الهولستي، والتوافق مع الواقع والعقل، أو ما سمي في الخلدونية بضرورة مطابقة الخبر للعقل. أمّا على صعيد علم أصول الفقه، فدعا إلى تمثل واتباع مبادئ الشرع، وليس الأحكام الشرعية وإحلال فقه المقاصد وأساسه المصلحة.

النزاع المذهبي السني الشيعي

مقالة "السيكوفريزينيا"، وهو مصطلح مشتق من علم النفس المرضي، ويعني تفكك الشخصية وظهور أعراض التناقض والعصاب، تتناول ما أصاب الشخصية الإسلامية الآن نتيجة النزاع المذهبي السني الشيعي الذي أضعف الأمة الإسلامية، وقد آن الأوان لتجاوزه لعدم وجود مرجعية قرآنية تزكّي هذا أو ذاك، كما أنّ أسبابه السياسية أضحت في ذمة التاريخ، وتم تجاوزها بالفعل.

أمّا في نقده وتحليله للإسلام العربي، في الفصل الخامس، فثمة مقارنة بين الإسلام العربي وإسلام المسلمين غير العرب، إذ يرى المؤلف أنّ إسلام الآخرين أكثر تحرراً وتسامحاً ودعوة للمساواة من الإسلام العربي الذي تحوّل بعيونهم إلى إمبريالية ثقافية عربية، لتنصيبهم أنفسهم (العرب) قيّمين على هذا الدين ومصدر أحكامه ومعاييره، من خلال امتلاكهم ومعرفتهم اللغة العربية لغة الكتاب المقدس القرآن الكريم.

والحل، كما يطالب جدعان، هو الدخول إلى فضاء القرآن من أبواب أخرى غير اللغة والألفاظ العربية، واللجوء إلى مقاربة مفهومية جديدة للنص القرآني تتعلق بمعاني القرآن ومقاصده. ودون ذلك سيتحول الإسلام إلى دين قومي كاليهودية، سواء بسواء.

هكذا يبني جدعان خطابه النسقي البرهاني بأدوات أساسها الوضوح والرؤية شرط الخطابات التواصلية التي تحمل رسائل تستهدف الإصلاح والتغيير، وفي ذهنه مستقبل هذا الخطاب: المسلم والعربي والمفكر والسياسي ورجل الدين والمثقف العام وفئات عريضة من الغربيين المسلمين وغير

المسلمين.

ويدين المؤلف في الفصل التالي "الإغراء السحري" التمثّل الخرافي والترويج للسحر والفهم السحري للدين والانشغال بالغيب والجن، وما إلى ذلك في الفضائيات الدينية التي تروّج لفتاوى وموضوعات لا علاقة لها بالقرآن ولا بالعقل العلمي.

وفي تحليله للقبيلة والقبلية التي ما تزال فاعلة فعلاً سلبياً في المجتمعات الإسلامية، يشير إلى تحالف الأنظمة السياسية قديماً وحديثاً، منذ تحول الخلافة الإسلامية والحكم الرشيد إلى ملك عَضوض استمال القبيلة، وشجّع القبلية المناهضة لروح الإسلام ووحدته القائمة على الإيمان والتقوى. وفي السياق نفسه، رفض مظاهر التقديس التي تمارس بحق الصحابة والسلف الصالح لافتقاره للمسوغات الدينية والعقلية.

الفقه التقليدي الذكوري

ويعود جدعان في الفصل التالي (حواء) لتأكيد طبيعة الفقه التقليدي الذكوري في المسألة النسوية المرفوض عقلاً ونصاً، فيشير أولاً إلى البنى الحاكمة والمتحكمة في الشكل النسائي، والتي جعلته على ما هو عليه الآن، وهي المواقف من الرجل والمجتمع والدين والثقافة الكونية، وهي الأسباب التي اصطنعت دونية المرأة وهيمنة الرجل.

أمّا الرجل، فتم التعامل معه في الفقه الذكوري كفرد وليس كشخص أو ذات حاملة لخصائص الشخصية، ويمثل الفرد، كما يقول، الذات المغلقة، بعكس الشخص الذي يمثل الذات التفاعلية التواصلية، والمطلوب الآن رفض الفقه الذكوري؛ أي رفض منطق الفرد واتباع الشخص وتعزيز قيم الاعتراف المتبادل وتحقيق التكامل والمساواة بين الرجل والمرأة، لأن الفرق بينهما وظيفي وليس ماهوياً.

ويعيد المؤلف التذكير بمنهجه الأثير ودعوته الخلاقة التي أطلقها في كتبه السابقة، وبخاصة في كتابه "خارج السرب"، القاضية بضرورة اتباع منهج التأويل العقلي والمنهج الكلي (الهولستي) وعدم الاكتفاء بالقراءة الذريّة لنصوص القرآن. وهدفه من كل ذلك تحقيق أفضل مقاربة وأفضل دلالة لحل المشكلة النسوية التي تواجه التحدي الأخطر في زمن الحرية والعولمة الكونية التي أوصلت المشكلة في العالم إلى حدود الإباحية التي أثقلت كاهل شبكات المجتمع المدني والدفاع الاجتماعي، وأبانت عن عجزه الكامل عن تقديم العون والمساعدة .

وخصص الباحث الفصل الأخير من هذا القسم "عقدة الأفاعي أو جحيم الآخرين" للبحث في حق الاختلاف والاعتراف بالآخر المسوّغ بحق الحرية وخاصة حرية الرأي والاعتقاد، وهو الحق الذي تضمنه الإسلام (إسلام الوحي) وضمنه حقاً نظرياً وعملياً واخترقه لاحقاً، بل خانه الإسلام التاريخي بتحوله إلى ملك عَضوض في الممارسة السياسية.

يقارن د.جدعان بين رؤية الإسلاميين السلفيين الأصوليين المناهضة لحق الاختلاف، ورؤية المعتدلين الذين يتميزون بموقف براغماتي انتهازي تناقض أفعالهم أقوالهم، وانعكس هذا الموقف السلبي والمتردد سلباً على الآخر وعلى علاقة المسلمين بالفضاءات التالية:
"الفضاء المسيحي العربي، الفضاء الغربي الليبرالي العلماني، الفضاء الغربي وثقافته؛ ثقافة الحداثة، الفضاء الفني". (ص90)

مخاوف المسيحيين العرب

على صعيد "الفضاء المسيحي العربي"، تنامت مخاوف المسيحيين العرب، وخاصة بعد الغزو الأمريكي للعراق وارتفاع منسوب الإسلام الأصولي، وشيوع خطاب الكراهية للغرب المسيحي الصليبي (والتعامل مع المسيحية كعدو) والإصرار في الخطابات الأصولية على إقامة دولة دينية تطبق أحكام الشرع وحدود الله مع المخالفين وأهل الذمة؛ مما دفعهم للهجرة والانعزال حفاظاً على وجودهم وهويتهم الدينية.

وعليه، فلا بد من مصالحة الإسلام وأهل الإسلام مع منطق العصر، ورفض تكفير العلمانية والليبرالية، وضرورة التوصل إلى المركب التوفيقي بين الإسلام وعلمانية الحياد، وتبني الليبرالية التكاملية لتجاوز العلمانية المتصلبة والليبرالية الجديدة، والاعتراف بأهمية الشعر والفنون، واستعادتها إلى حظيرة الإسلام، وتخليص المسلمين من ردود الأفعال العصابية على إساءات الغرب للإسلام والمسلمين، والبحث عن طرق آمنة حضارية وقانونية للرد على تلك الإساءات.

القسم الثاني:

يبدأ الفصل الأول، من القسم الثاني من الكتاب، بالحديث عن حال الإسلام اليوم، ويصفه بأنه خوف على الإسلام من الحريصين عليه، وخوف من الإسلام من أعداء الإسلام، ومصدر هذا الخوف الغربي هو انتشار ظاهرة الإرهاب الأصولي، وهجرة المسلمين إلى ديار الغرب وصعود الإسلام (الصحوة الإسلامية) المتحدي لإرادة الغرب الذي انتصر على نظم وعقائد شمولية سابقة، فهل ينتصر على الإسلام؟

أمّا الخوف على الإسلام، فمصدره المشكلات المستعصية التي تواجه الإسلام والمسلمين وهي:

1. المشكلة المعرفية، وتعني استمرار منهج قياس الغائب على الشاهد، والانشقاق السني الشيعي، والقراءة الظاهرية للنص والخطاب الأصولي الوجداني الذي يصر على رد القيم الإنسانية إلى قيم دينية.
2. المشكلة السياسية: وتعني اختزال الإسلام بالإسلام السياسي الحركي الجهادي، وفهمه الحرفي والمنحرف للنصوص الدينية.
3. المشكلة الاجتماعية، وتعني اختلال علاقة الإنسان بالفضاءات المعاصرة بالوضع النسائي والتواصل الاجتماعي والعلاقات الدولية. ويعيد د.جدعان التذكير بالحلول المطروحة في كتابه "خارج السرب" لحل هذا الإشكال كما ورد سابقاً.

أمّا فيما خصّ صلابة الغرب وتصلبه من الإسلام، فمردّه في رأي المفكر فهمي جدعان شعور الغرب الدائم بقدرته على الانتصار، وثقته بحداثته، وربط مصيره بقوته للانتصار على الإسلام لاحقاً.

وعلى الرغم من تعقيد الصورة وقتامتها، إلا أنّ جدعان لا يسمح لليأس بالتسلل إلى وجدانه وعقله، فيروح يفتح نافذة الأمل بالإصلاح والتغيير الداخلي، ويطرح الحلول التي ظلت تتردد في الكتاب، وهي التخلي عن منهج قياس الغائب على الشاهد، ونبذ الخلاف المذهبي، واعتماد التأويل العقلي، واستعادة الإسلام من أيدي خاطفيه "الأقلية التحريضية المتصلبة"، والتوجه إلى الغرب بخطاب حضاري، ودعوة المهاجرين إلى الاندماج الواعي بدلاً من العزلة والانعزال.

وفي الفصل التالي "العدل في حدود ديونطولوجيا عربية"، استعراض لمفاهيم العدل والعدالة وتمظهراتها في الفكر العربي الإسلامي للوصول إلى أفضل صياغة نظرية قياسية للعدل الذي تمظهر قديماً في الفكر الإسلامي بالعدل الكلامي/ الفلسفي/ الشرعي/ السياسي. واكتسب أهمية بالغة في السياسة الشرعية، وامتد الاهتمام حتى وصل إلى مفكري الإسلام في عصر النهضة.

غياب نظرية عربية إسلامية للعدالة

وتكمن إشكالية العدل في غياب نظرية عربية إسلامية للعدالة، رغم كثافة الحديث عن العدل قديماً وحديثاً، ما أرهق مفكري الإسلام نظراً وتمحيصاً. فهذا سيد قطب الذي افتقرت مقاربته لأساس فلسفي، وذاك خطاب مصطفى السباعي الذي يندرج في الإطار التكافلي في عصر النهضة.

ويصل جدعان في عرضه التاريخي إلى المفكر العربي ناصيف نصار الذي استلهم نظرية جون رولز في العدالة (مع تحوير بسيط) لاستخلاص أفضل تركيب ممكن للعدالة.

وتطلب الأمر التعريف بالنظريات الغربية الخاصة بالعدالة، وهي: المنفعة، والمساواة الليبرالية، والليبرالية الجديدة، والماركسية، والنظرية الجماعية، والنسوية. للتعرف على الممكن والمستحيل أو الضار والنافع من تلك النظريات. لقد رفض النظرية الماركسية والليبرالية الجديدة، وتحفظ على نظرية المنفعة، وقبلها بشرط ربطها بفضيلة الاعتدال والتخلي عن الأنانية، وثمّن جهود النسوية، واستعار منها فهمها للعدالة والمساواة وأخلاق العدل، واستجاب للنظرية الليبرالية التكافلية، لأنها ترفض حيادية الدولة. وأخيراً استدرك مقومات هذه العدالة عملياً ونظرياً بالديمقراطية العاملة لضمان تحقيقها، وحتى تستقيم الأمور تحتاج هذه الديمقراطية لمبدأ أخلاقي ناظم هو المسؤولية.

يكمل د.جدعان موضوعه في فصل "في العدالة والشورى والديمقراطية"، فيربط الطاعة بالحكم العادل، وهي القضية التي قسمت الفقه السلطاني بين مؤيد ومعارض؛ فقد افترضها السلفيون واجبة وجوباً مطلقاً، بغض النظر عن طبيعة الإمام الحاكم، ومنهم من دعا للخروج والرفض في حالة معصية الإمام لشرع الله، ومنهم من آثر السكوت والانزواء، ولا تقل الشورى إشكالية، فقد دبّ الخلاف والاختلاف بين المعنيين، فهل هي واجبة ملزمة. وهل هي خاصة بأهل العقد والحل أم تخص جموع المسلمين؟ ومن هم هؤلاء أهل العقد والحل؟ .... إلى غير ذلك من التساؤلات والخلافات، وانتقل الموضوع والخلاف إلى عصر النهضة العربية، فناقشه الرواد في القرن التاسع عشر، رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وغيرهما ممن انتقدوا الاستبداد، ليكون مدخلاً للحديث عن الشورى والعدالة. وساهم مفكرو الإخوان: حسن البنا، ومحمد سليم العوا، وعبد القادر عودة في هذا السجال، وتميزوا عن غيرهم باعتبار الشورى ملزمة. أمّا الإسلام الحركي المعاصر، فكفّر الديمقراطية، واعتبر الحكم الإسلامي حكم شورى مكتفياً بذاته.

التوفيق بين الشورى والديمقراطية

أما بدائل الدكتور جدعان في التوفيق بين الشورى والديمقراطية أو استكمال الشورى بالديمقراطية خلال منهجه الكلي سابق الذكر، فهي:

1. لا تتمثل دلالة الشورى كونها بديلاً مكافئاً للديمقراطية.
2. الأمّة أصل الأحكام الاجتهادية، وإجماعها أساس الحكم.
3. المشاركة في الحكم واختيار الحاكم.
4. مراقبة الحكام.

5. لا فرق بين غائية السلطة الحديثة وغائيتها في الإسلام (ص177-178).

ويتميز المفكر العربي فهمي جدعان بمقدرته على تحويل خطابه النظري إلى أفكار تداولية إجرائية، تبدأ بتشخيص الحالة وتنتهي بطرح الحلول، وهو ما يميز الفيلسوف الحكيم، والحكمة هي عين الفلسفة.

وما زالت الديمقراطية نموذجاً مفارقاً بعيد المنال، كما يصفها المؤلف، بتنكر الحركات السياسية، وتعاملها مع الشعب الذي ادعت تمثيله بالقمع والاستبداد. ويستعرض نماذج الديمقراطية عبرالتاريخ، ويصنفها إلى:

- النموذج الكلاسيكي ومثاله الديمقراطية الأثينية والديمقراطية الجمهورية.
- النموذج الثاني، نموذج الديمقراطية الليبرالية.
- النموذج الثالث، نموذج الديمقراطية المباشر (الاشتراكي).

ومن كل هذه النماذج التي سقطت، بقيت الديمقراطية الليبرالية وتمظهراتها الراهنة كالديمقراطية الكونية (العولمة). وفي المجال العربي، أصبحت الديمقراطية ديدناً ومطلباً ملحاً لكل الحركات والتيارات الفكرية والسياسية. ولا يكتفي د. جدعان بالنقد ،كما نوّهنا سابقاً، فقد تطلب النقد طرح البدائل، بعيداً عن العدمية التي تغلق باب الأمل وتشرع أبواب الجحيم.

وتتطلب الديمقراطية، المطابقة لحاجات العرب والمسلمين، مطابقتها الشروط المهنية التالية:

- "نقد تنويري للمفهوم ؛
- اختبار فاعلية النموذج الغربي ومدى صلاحيته؛
- استحضار التراث الحي بالموضوع وتوفيقه مع النموذج الغربي المناسب؛
- عزله عن الضغوط الخارجية الخبيثة التي تروم شيئاً آخر غير الديمقراطية". (ص199)

أمّا المخاطر التي تتهدد هذا النموذج الأمل، فهي الحرية الليبرالية المنفلتة المهيمنة على المجال الدولي خارجياً وداخلياً، وضحالة الوعي السياسي في الديمقراطية المنفتحة. ونموذجه المفضل الذي انحاز إليه هو الديمقراطية الاجتماعية التي تسمح بتدخل الدولة لتصويب خلل الحرية، ودعم الديمقراطية، ونقلها من قانون البداوة إلى قانون الحضارة.

وفي حديثه عن العلمانية، ينطلق من التساؤل الجدلي: هل يمكن قيام علمانية إسلامية؟ يرجح د.جدعان هذا الإمكان بشروط وتحفظ؛ أي بتعديل الصيغة القلقة لتكون أكثر إقناعاً ومنطقية

بإسلام متصالح مع العلمانية، أو علمانية موافقة للإسلام، استلهاماً لتجربة حزب العدالة والتنمية التركي الذي حقق هذا الإمكان بعلمانية الحياد. أما العلمانية الفرنسية المتصلبة، فلا مجال فيها للتوافق والتصالح مع الدين. ولم ينجح هذا التركيب إلا بفهم عصري للدين بعيداً عن مبدإ الانفصال بين الدين والعلمانية، وقراءة العلمانية قراءة إنسانية، وتضافر العقل المقاصدي مع العقل العلماني الحيادي. لقد وظف حزب العدالة والتنمية جهوده للوصول إلى هذا المركب الفكري من الإسلام التركي، وعقلانية المعتزلة، وحكمة الرأي الحنفي، وأخذ من الغرب التأويل (فلسفة غادامير).

ويتحدث جدعان، في الفصول السادس والسابع والثامن، عن الحرية مفهوماً وواقعاً، مستعرضاً موضوعها من الإسلام الكلاسيكي إلى الفكر العربي المعاصر، فيشير أولاً إلى مظاهر التحرر المنفلت والمنضبط في المدينة العربية، رمز التحضر والتمدن والحداثة، ويعدد مظاهر هذا التحرر كتحرر النساء الذي مرّ بثلاث مراحل من القرن التاسع عشر حتى اليوم، وهي: مرحلة الدعوة إلى التعليم مع رفاعة الطهطاوي (ق19)، ومرحلة المطالبة بالحقوق مع قاسم ورفاقه ورفيقاته (ق20). والمرحلة الراهنة؛ مرحلة النسوية المعاصرة التي ثارت على كل التفسير التقليدي للنصوص الدينية. وينوه جدعان إلى ردّات الفعل على التحرر بالعودة إلى الحجاب. أما مظاهر التحرر الأخرى، فهي تفكك المجتمع الأبوي، وانهيار سلطة الأب بالطاعة واحترام الكبير، وتمرد الأبناء واختراق المقدس والنيل منه لفظياً ووجدانياً، والانتشار العلني لظواهر الجنس والإباحية الطبيعية والشاذة.

الحرية في الثقافة العربية

أمّا في الفصل الذي يليه، وهو الحرية في الثقافة العربية، فاعتمد منهجاً تاريخياً تحليلياً مقارناً بعرض مساهمات المفكرين العرب من عصر النهضة حتى المرحلة المعاصرة. ففي التمهيد لهذه الفكرة، اعتمد مقاربة عبد الله العروي في رصد معاني الحرية في التراث العربي المطابقة لمعناها المتداول في العصر الحديث فوجدها مبثوثة في الفقه والأخلاق وعلم الكلام والتصوف والاجتماع .

يبدأ الدكتور جدعان تحليله التاريخي المقارن مع الشيخ رفاعة الطهطاوي الذي كان أول من نوّه بالحرية، صعوداً إلى الشيخ خير الدين التونسي الذي أسّس التمدن على ثنائية العدل والحرية، ومنه انتقل إلى رائد الليبرالية العربية أحمد لطفي السيد، مستنتجاً من هذا العرض غلبة البعد الميتافيزيقي على النظر في موضوع الحرية قديماً وحديثاً.

أمّا في الفكر العربي المعاصر، فطرح المقاربات والنماذج التالية:

1. قراءة عزت قرني الفلسفية في كتابيه "تأسيس الحرية" و"طبيعة الحرية"

2. قراءة زكريا إبراهيم "مشكلة الفلسفة الوجودية"
3. قراءة محمد عزيز الحبابي الشخصانية المتطورة عن وجودية زكريا إبراهيم
4. قراءة القوميين: قسطنطين زريق، منيف الرزاز، عبد الله عبد الدايم
5. قراءة مهدي عامل الماركسية
6. قراءة سري نسيبة النقدية الموحدة للحرية بمعناها الأنطولوجي وبمعناها السياسي .
7. قراءة الإسلاميين المعاصرين، وظهور مصطلح "العبودية المتحررة"، ويمثلها يوسف القرضاوي وحسن حنفي وراشد الغنوشي وحسن صعب وحسن الترابي.

ومن خلال استعراضه، يستنتج إجماع كل التيارات على أهمية الحرية والحقوق للإنسان شرطاً من شروط النهضة الثلاثة (الحرية والعدل والتنمية)، وينهي الفصل بتأييد تحليل ناصيف نصار وخياره لبناء فلسفة للحرية تقوم على ليبرالية اجتماعية، سماها ناصيف نصار الليبرالية التكاملية. (ص287)

وفي الفصل الأخير (الحرية والمقدس)، يذكّر المؤلف مجدداً بمظاهر اختراق حرمة المقدس والخروج على المعطى الإسلامي، كما فعلت النساء الرافضات اللواتي أشار لخطابهن الجارح في كتابه "خارج السرب". ويقترح للخروج من هذا المأزق اتباع آليات حضارية وديمقراطية لوضع حد لهذا الانتهاك باسم الحق بالحرية، حرصاً على السلم الاجتماعي. وتتمثل هذه الآليات في الديمقراطية الاجتماعية التي تقدم مصالح المجتمع والجماعة على مصالح الفرد وحريته، وعقلنة ردود الأفعال الإسلامية على الغرب، والتسامح، تسامح الكبير مع المخالفين.

السلفيات

وفي تحليله التاريخي، يصنف الباحث السلفية إلى ثلاثة أصناف، وهي: السلفية التاريخية في الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي، والسلفية المجددة في عصر النهضة، والسلفية الجهادية المعاصرة التي سماها السلفية المتعالية المباشرة. ومبدأ السلفية، كما يقول، هو الاتباع وليس الابتداع، وتعظيم سلطة النص والسلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين (من عهد الرسول حتى القرن الثالث الهجري)، وهي السلفية الأولى التي كانت ردة فعل على تيار العقل والرأي في العلوم الإسلامية. أما في مرحلتها المتأخرة؛ مرحلة ابن تيمية، فكانت رداً على الأهواء والبدع وأصحابها.

وتعود أصول النظام المعرفي السلفي، كما يقول، إلى سلسلة متصلة من السلفيين القدامى تبدأ بابن حنبل رائد السلفية، مروراً بالطحاوي (القرن الرابع الهجري) وصولاً إلى سلفيي القرنين السابع والثامن الهجريين، ابن تيمية، وابن القيم الجوزية، ويعتبر أنّ أبا جعفر الطحاوي الممثل الحقيقي لهذه السلفية. أما ابن تيمية، فواضع قواعدها وأسسها المعرفية التي استلهمها لاحقاً محمد بن عبد الوهاب والسلفيون الجدد.

وتتصف السلفية التاريخية، وفق جدعان بأنها: أخلاقية إيمانية، لا عقلانية، انقيادية محافظة قليلة الثقة بالإنسان. أما السلفية المجددة (سلفية عصر النهضة)، فهي سلفية وفّقت بين الإسلام والتمدن الغربي، وقدمت العقل على ظاهر النص، ومثّلها جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده والسلفيون المعاصرون حسن البنا وعبد القادر عودة من ضمن الذين أزاحوا مرجعية السلف الصالح وأحلوا مكانها سلطة الأمّة.

ومع الزمن، انكسر تيار السلفية المجددة مع سيد قطب الذي أعاد البوصلة إلى الوراء، وكفّر المجتمع والدولة، وأجاز الخروج منها وعليها، وفتح المجال للسلفية المعاصرة التي سماها السلفية المتعالية المباشرة، وسماها كذلك لأنها "تعلو على الأصول الوسيطة وعلى التراث والتجربة التاريخية وتذهب إلى النصوص مباشرة تستنطقها بقدراتها الذاتية الواثقة، وهي مباشرة بمعنى أنها تختار الفعل المباشر لتغيير الواقع دون المرور بمؤسسات وقوى المجتمع". (ص342) وتمثلها تيارات الإسلام الجهادي والحركات الراديكالية ومنظروها: صالح سرية، أحمد عبود الزمر، كمال حبيب، شكري مصطفى، وتتميز هذه السلفية بالتركيز على المسائل العملية وإهمال القضايا النظرية.

وفي النهاية، يقر فهمي جدعان بوجود سلفيّات، وليس سلفية واحدة، تتباين درجة ارتباطها بالواقع وهموم المسلمين المعاشة، وأخطرها السلفية المتعالية التي جرّت العداء والكراهية والويلات بخطابها الإقصائي وممارستها الدموية، وفي النهاية يراهن جدعان (بتحفظ وحذر شديدين) على السلفية المجددة.

الحداثة والحداثة العربية

أما في "الحداثة والحداثة العربية "، فيشير المؤلف إلى أن الحداثة معطى تاريخي كوني لا تقتصر على الغرب، ومعناها عنده "إزاحة المعطيات السابقة وتجاوزها بالتعديل أو الحذف أو القطيعة، والتعلق بالعلم والحرية والعقل والأصالة الشخصية وإقصاء السحري والغيبي والتراثي". (ص357)

وفي فصل الطاعة والاختلاف، يعود د.جدعان إلى موضوع الطاعة الذي لم يشبع من البحث فيه لخطورته في الممارسة السياسية الراهنة في الفقه والفكر الإسلاميين. فالاختلاف حق من حقوق الإنسان، والطاعة حق لولي الأمر (الدولة والحاكم) على المحكوم، ولا تستقيم فاعلية الحكم ونفاذ العدل إلا بالطاعة، وقد بقيت قضية خلافية بين السلفيين والمجددين، ورأيه أن الطاعة واجبة، لكنها مشروطة بالاستطاعة؛ أي بعدم تحميل الفرد ما لا يستطيع من الجور، وبمعنى أدق مشروطة بتحقيق العدل والصالح العام. أما الاختلاف، فحق إنساني، وأن الفقهاء لم يسوغوا منه إلا الاختلاف الفقهي بين المذاهب.

أمّا في الفصل ما قبل الأخير (نظريات الدولة في الفكر العربي المعاصر)، فيحيلنا إلى الرموز والتصنيفات نفسها التي أدارها في موضوع الديمقراطية والحرية ونظام الحكم، فيشير أولاً إلى التوتر والقلق الذي اعترى الفكر السياسي العربي بعد إلغاء مصطفى أتاتورك منصب الخلافة في تركيا سنة 1924، وإعلان الجمهورية، وما أعقبه من هرج ومرج على صدور كتاب علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" سنة 1925، وفي المقابل ظهر تيار أصولي لا يفصل بين الدين والدولة، وعلى رأسه محمد رشيد رضا، والشيخ بخيت المطيعي اللذان نافحا عن الدولة الدينية وامتد تأثيرهما إلى جماعة الإخوان المسلمين، ووصل تأثير ردة الفعل إلى دساتير الدول الإسلامية. وفي سياق تحليله المطول للمؤيدين والمعارضين، يستنتج ضرورة الحل الوسطي التوفيقي الذي انقسم في الواقع إلى اتجاهين:

1. اتجاه تشريعي شدد على وجود فقه تستند إليه الدولة ـ كما يقول أهم رموز هذا الاتجاه عبد الرزاق السنهوري فقيه القانون الكبيرـ وهذا الفقه هو الفقه الإسلامي.
2. الاتجاه الثاني، وهو التيار الإنساني، ومن ممثليه محمد أحمد خلف الله الذي رأى أنّ الإسلام لم يجيء بنظام سياسي محدد، وأنّ النظم الحكومية متروك أمرها إلى الإنسان بتفويض من الله. أما محمد عمارة، فأشار إلى ضرورة التميز وليس الفصل بين الدين والدولة.

وفي الفصل الأخير الذي جاء بعنوان (ضميمة: أفكار موجهة من أجل استراتيجية ثقافية لهذا العصر)، فجاء بمثابة رسالة نهائية ووصية فيلسوف منخرط في الحدث، فقيّم التجربة وشخّصها وعرف الداء والدواء، وأشار إلى عجز التيارات الفكرية المتصارعة عن إنجاز التغيير ما دامت تفكر وحدها وبعقليتها المتفردة. فلا بد من تضافر سائر الجهود والقوى السياسية والفكرية، إذ استلهم حل أنطونيو غرامشي بتشكيل الكتلة التاريخية لإجراء التغيير، ودعا لتأليف جبهة وطنية استثنائية يقودها الفلاسفة ورموز التنوير لتحقيق النهضة، وضرورة تمثل العقل المعرفي والوجداني في مقاربة الفيلسوف للواقع وكيفية تغييره. وبرؤية أفلاطونية - لكن واقعية- شدد على أهمية الفيلسوف

قيّماً على السياسي والسياسة، وبيّن دوره في هذا المشروع المصيري لتخليصه المشروع من السياسي الانتهازي والغوغائية.

أمّا القضايا والمشكلات التي يراها ملحّة أكثر من غيرها وتطرح نفسها مهاماً على الفيلسوف العربي اليوم، فهي "مسألة الأفول الحضاري والفراغ والسلم والحرب والعنف والمسألة النسوية والراديكالية الدينية وفشل التربية والطائفية والمذهبية والقبلية وفلسفة الدين والثقافة المحلية والثقافة الكونية". (ص477)

هكذا تكلم فهمي جدعان، وتلك رسائله التي تمكث في الأرض، فهل يتاح لأفكاره ورسائله بالتداول والتجريب في المحافل الإسلامية والدولية، لتبديد سوء الفهم، ونقض الصور النمطية، وإرساء صور مشرقة وعادلة للإسلام المطابقة لذاته في زمن التحولات الكبرى؟



نزع الصفة الدينية عن الأسس السياسية للاجتماع

الكتاب: تعدّد الأديان وأنظمة الحكم

المؤلف: د. جورج قرم

الناشر: دار الفارابي، بيروت،2011، 447 صفحة

قراءة ومراجعة: إبراهيم غرايبة*

الكتاب في أصله دراسة نال عليها المؤلف الدكتوراه من جامعة باريس، ونشرت بالفرنسية عام 1971، وقد قسمه المؤلف إلى ثلاثة فصول: الأول يبحث في المسائل الدينية والعلاقات بين الطوائف الدينية منذ القدم، قبل التأسيس السياسي للديانات التوحيدية (اليهودية والمسيحية والإسلام)، ويعالج في الفصل الثاني العلاقات بين الطوائف الدينية في المجتمع المسيحي، والنظرة المسيحية إلى الكون، وأهمية الفكر المسيحي تجاه العالم غير المسيحي، ويتناول الفصل الثالث العلاقات بين الطوائف داخل المجتمع الإسلامي، وكذلك تأثير الحداثة الأوروبية السياسية على مجمل العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين في الدولة العثمانية، ثم الدول العربية التي تشكلت بعد انهيارها.

يعمل المؤلف أستاذاً في الجامعة اليسوعية في بيروت، وقد عمل أيضاً خبيراً اقتصادياً ووزيراً للمالية في لبنان (1998 ـ 2000).

يقول المؤلف، إنّ الأحكام القانونية ظهرت باعتبارها منبثقة عن الدين، كما في الحضارات المصرية والعراقية والبابلية والعبرية، ويقول فوستلد دي كالانج: "كانت الفكرة الدينية لدى القدامى هي المبدأ الملهم والمنظم للمجتمع، وفي زمن السلم، كما في زمن الحرب، كان الدين يوجه الأعمال جميعاً، كان كلي الحضور يطوّق الإنسان من كل جانب، وكان كل شيء؛ الروح والجسد، والحياة الخاصة والعامة، والمآكل والأعياد، والمحافل والمحاكم والمعارك، كل شيء يخضع لسلطان ديانة الحاضرة، كان الدين أهم ناظم لأفعال الإنسان، والمرجع الأول والأخير لكل ما يأتيه في كل لحظة من لحظات حياته ومعيار عاداته وأعرافه، وكان في الدين في تحكمه بالكائن الإنساني مطلق السلطان، فما كانت تقوم قائمة لشيء خارج إطاره". (ص53)

---

*باحث أردني.

ولم تنعتق أنظمة الحقوق في الغرب من الدين شكلاً ومضموناً إلا في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، ولا يزال القانون الإسباني والبرتغالي والإيطالي موسوماً بطابع طائفي واضح، وقد كان للمسيحية منذ اندماجها بالإمبراطورية الرومانية وحتى قيام الثورة الفرنسية تأثير حاسم على السلطة والقانون. (ص55)

ألغت الثورة الفرنسية كل وسيط بين الدولة والفرد، فما عادت الدولة مجرد ناظر على التجمعات البشرية، بل تماهت في تجمع واحد هو الأمة. ولكنّ مشرّعي 1789 وكتّاب القرن التاسع عشر وفلاسفته الألمان فتحوا الطريق للسلطة القومية لتكون بديلاً للدين، وكانت التجربة الهتلرية أسطعَ برهان على إمكانية انبعاث الأسطورة الدينية تحت ستار الأيديولوجيا العرقية. (ص56 ـ 57)

وقد تأكد أنّ الفروق القائمة بين الثيوقراطيات المسيحية واليهودية والإسلامية، على صعيد المؤسسات القانونية، فروق في الدرجة أكثر منها في الطبيعة. (ص64)

ويرى المؤلف أنّ هناك نموذجين قانونيين للعلاقات ما بين الطوائف: نموذج المجتمع القديم الكلاسيكي، ونموذج المجتمع التوحيدي (اليهودي والمسيحي والإسلامي) الذي لم يُخلِ مكانه إلا في زمن متأخر للنموذج العلماني في العالم الغربي، وقد كان النموذج الأول يرمي إلى تأمين الاندماج الاجتماعي ـ السياسي للعناصر الطائفية المتباينة تحت راية حكم سياسي واحد، وأمّا النموذج الثاني، فكان يحول دون الاندماج الاجتماعي السياسي بين الطوائف والأديان. (ص375 ـ 377)

ويجد في الخاتمة أنه لا جدال في أنّ النموذج القانوني العلماني للعلاقات الطائفية هو النموذج الذي تقف بموجبه الدولة موقفاً محايداً تماماً وغير متحيز على الصعيد الديني؛ ويكون القانون المدني على أساسه واحداً للجميع وعلى نحو إلزامي، وهو كما يقول الحل الأمثل لمشكلة العلاقات الطائفية؛ ففي إطاره يبقى المواطن حراً في أن يأتي سلوكه الخاص مطابقاً لمبادئه الدينية، غير أن النظام القانوني الساري المفعول ينهاه عن كل سلوك اجتماعي قد يجرح مشاعر المواطنين الآخرين، بل إنّ الدولة نفسها تجهل بموجب هذا النظام دينَ شتى رعاياها، وتعاملهم وفق معايير العقل الذي باتت المسيحية اليوم تسلّم بأنه لا يخالف الإيمان والعقيدة الدينية. (ص377)

العلاقات بين الطوائف في مجتمع العصور القديمة:

يعرض المؤلف في هذا الفصل العلاقات الطوائفية في مجتمع العصور القديمة، اعتقاداً بضرورة العودة إلى الجذور التاريخية للعلاقات بين الجماعات الدينية المختلفة التي تحيا ضمن إطار سياسي

واحد، ولأجل استكناه طبيعة هذه العلاقات والكيفية التي انعقدت بها أواصرها من البدء، ويعاين طبيعة العلاقات الطوائفية وتطورها. ويلاحظ المؤلف كيف أربك تطور التوحيد اليهودي حركة الانصهارات الدينية القومية التي كانت تتم في إطار الكونية الكبرى طبقاً لمخطط متجانس إلى حد كبير، وتطورت سلسلة من القواعد القانونية المتعلقة بالعلاقات بين اليهود وغير اليهود، ولأجل دمج غير اليهود قسراً في المجتمع اليهودي، ولتمكين اليهود من الحفاظ على عبادتهم ذات النزعة الخصوصية خارج دائرة التنظيم العام للدولة غير اليهودية. (ص161 ـ 162)

لقد مرّ تطور الجماعة البشرية بالأسرة فالعشيرة فالقبيلة فالشعب، وكان اتحاد عدة أسر في عشيرة واحدة وعدة عشائر في قبيلة هو الاتحاد الذي كان أساس نشوء المجتمعات، وكانت الجماعة مرتبطة بالقربى التي تعود إلى سلف مشترك جرى تأليهه تدريجياً مع مرور الزمن، فكل إهانة تلحق بعضو في الجماعة تغدو في الحال إهانة دينية؛ فالدين يعبر عن علاقة جميع الأعضاء بقوة تسهر على خير هذه الجماعة وتحرس القانون والنظام الأخلاقي، وفي سياق كهذا يتطابق كل من الدين والقومية تمام التطابق، وكانت الروابط الدينية كالروابط السياسية يتوارثها الابن عن الأب. (ص75 ـ 77)

الانتقال من نمط تجمع أدنى إلى نمط تجمع أعلى وأرحب يفضي على الدوام إلى تضاعف عدد العناصر العبادية، ذلك التضاعف في حد ذاته كان مصدراً لتطور القواعد والأعراف الاجتماعية. وتظهر الحضارة المصرية والبابلية توسع الجماعة البدائية، وهناك نماذج عدة للتوسع نحو إنشاء حواضر واتحادات قبائلية، وفي المثال العبراني يمكن ملاحظة المرحلة السابقة للمحكمة القائمة على تجمعات عشائرية ثم اتحدت معاً، لتكوين مملكة مركزها أورشليم، وأمّا الحاضرة الرومانية، فقد كانت ذات طابع أرستقراطي. (ص81)

وفي هذا التوسع والانصهار بين الجماعات تمّ انفتاح العبادات على بعضها بعضاً، وازدواجها وتحولها إلى عبادات رسمية عامة ملزمة لجميع أعضاء الجماعة يلتئم حولها شمل الولاءات. وعندما احتل داريوس الفارسي بابل ومصر صار يَنسب نفسه إلى اهرا مزدا في فارس ومردوخ في بابل وأمون في مصر... كما لو أنه مفوض من آلهة رعاياه جميعاً، ومسؤول بالتالي أمامها. ولذلك اقتبس عن الفراعنة المصريين وملوك بابل فكرة السلطة الملكية المتماهية والعدالة، فهو سيكون حامي الضعفاء وممثل النظام وحارس الخير. (ص112)

كانت تسود لامركزية دينية في ظل الإمبراطوريات الفارسية والإغريقية والرومانية، وهذا ما كرّس

تعددية دينية متجاورة في مكان واحد، الزرادشتية إلى جانب الكلدانية، ومعابد أدونيس وأوريزيس ومذابح لزفس مجاورة لمذابح يهوه، يقول جوستر: "كان العصر القديم يحترم إلى درجة عالية جداً مبدأ الحرية الدينية". (ص126)

العلاقات الطوائفية في المجتمع المسيحي:

يستشهد المؤلف بما جاء في رسالة بطرس الأولى (الإصحاح الثاني): "أمّا أنتم أيها المسيحيون فجنس مختار وكهنوت ملوكي، أمّة مقدسة، شعب اقتناء لكي تخبروا فضائل الذي دعاكم من الظلمة إلى نوره العجيب"، ليلاحظ طابع السعي للانتشار والانفتاح لدى المسيحية، وقد أمكن للمسيحية، بصفتها ديانة مفتوحة تستقبل جميع الأمم، أن تنطلق مظفرة لغزو المجتمع الوثني، وكانت المسيحية في ذلك تقوم على حس الوحدة (ليكن الجميع واحداً. إنجيل يوحنا) والحاجة إلى نشر المسيحية والتبشير لأجل إله واحد في السماء وإمبراطور واحد على الأرض، والدفاع عن العقيدة. (ص164)

ومع تنصّر الإمبراطورية الرمانية وضعت كل آلة القوة العامة في خدمة "الإمبريالية الدينية" وتأمين النصر لعقائد الكنيسة. ومع أفول الوثنية كان من المحتم أن يؤدي غزو العنصر الديني لحياة الجماعات الاجتماعية الوثنية إلى سيطرة جو دائم من الريبة والقلاقل والاضطهادات على العلاقات الطوائفية. (ص182)

وما أن أنزل الدين المسيحي منزلة دين الدولة، وترجمت المثل العليا الدينية إلى لغة القانون والسياسة بأمل الوصول بسرعة إلى تحقيق المثل العليا من أجل خلاص الإنسانية، حتى اكتسبت مسألة العلاقات الطوائفية طابعاً متزايد الحدة، وصارت السلطة في خدمة المثل العليا؛ أي أن تستخدم في محاربة اليهود والمهرطقين والوثنيين والمرتدين والكفار، ومن هنا كانت كثرة التدابير التشريعية في مضمار العلاقات الطوائفية.

وكانت الثورة الفرنسية (1789) بداية لتشكل جديدا للدول والمجتمعات على أسس سيادة الأمة، وأن الناس يولدون ويموتون أحراراً ومتساوين في الحقوق، ما يعني نزع الصفة الدينية عن الأسس السياسية للمجتمع، لقد طوحت هذه المبادئ بالبناء الاجتماعي القائم على أسس دينية.

علمنة المجتمع المسيحي التي أطلقت الثورة الفرنسية شرارتها الأولى لم تتم بلا مصادمات ومعارضات عنيفة، ولكن في المحصلة كان إلغاء تنظيم علاقات المواطنين فيما بينهم أو علاقات

المواطنين بالدولة بحكم انتمائهم الطائفي، وهذا هو وحده ما أوجد الشروط لاندماج اجتماعي حقيقي في رحم الأمة الحديثة.(ص216)

العلاقات الطوائفية في المجتمع الإسلامي:

استلهم التشريع الإسلامي التطبيقي التشريعات الفارسية والبيزنطية، إضافة إلى أحكام القرآن، وقد طبقت التشريعات المتعلقة بالطوائف غير الإسلامية بتسامح، وأقامت الحاضرة الإسلامية على وفائها لرؤية القرآن التعددية للكون "ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة" (النحل: 93)، ولكنها رؤية يقض مضجعها الآية "ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين". (آل عمران: 85)

والواقع، كما يرى المؤلف، أن الطوائف غير الإسلامية كانت بمثابة حواضر صغيرة مستقلة ذاتياً في حياتها وعبادتها لا تتدخل فيها السلطة الإسلامية، وأنشأ ذلك نظاماً طائفياً للإدارة الذاتية للطوائف، ثم نصت على ذلك أكثرية دساتير أقطار الشرق الأوسط التي تحيا فيها أقليات غير إسلامية.

كانت المؤسسة الطائفية موجودة قبل الإسلام، واستمرت في المرحلة الإسلامية، وقد أطلقت الدولة الإسلامية لكل الكنائس والأديان حرية العمل وإدارة شؤونها الداخلية؛ ما تسبب في استياء بعض الطوائف التي كانت تضطهد طوائف أخرى قبل الإسلام، وتعتبرها مهرطقة.

وفي ظل العباسيين كان البطريرك النسطوري يحظى بأهمية خاصة، وتنظر إليه السلطة الإسلامية، باعتباره رئيساً زمنياً وروحياً لجميع النصارى بلا تمييز، وفي طور لاحق لم يعترف العثمانيون لحقبة مديدة من الزمن إلا بسلطة بطريرك الروم في آسيا الصغرى، وسلطة بطريرك أقباط مصر وسلطة بطريرك الأرمن، وفي المقابل استنّ بطاركة الموارنة لأنفسهم تقليد الاستقلال الواسع النطاق عن السلطة الإسلامية، وفي القرن التاسع عشر توسعت الكنائس المستقلة أو المرتبطة بالكنائس المركزية بعيداً عن الدولة العثمانية التي دخلت في مرحلة من التراجع.



نقد العقل الإسلامي في ضوء اعترافات أركونية جديدة

الكتاب: التشكيل البشري للإسلام

المؤلف: د. محمد أركون

ترجمة: هاشم صالح

الناشر: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 2014

قراءة ومراجعة: منتصر حمادة*

هناك لائحة من المُميزات اللصيقة بآخر الأعمال التعريفية بمشروع محمد أركون، والحديث عن كتابه حديث الإصدار الذي يحمل عنوان: "التشكيل البشري للإسلام"، يمكن تلخيصه في نقاط ثلاث:

1. يُقدم الكتاب خدمة منهجية للذين يرغبون في قراءة أعمال أركون لأول مرة، وهم مترددون في العمل الأول الذي يستحق القراءة قبل الاطلاع على باقي الأعمال، وطالما توصلنا بأسئلة في هذا الصدد، من قبيل الاستفسار عن الكتاب الأول والأجدر بالقراءة في معرض السفر مع مشروع هذا القلم أو ذلك، وبالنسبة لمشروع أركون، لا نعتقد أن هناك دراسة تسدي هذه الخدمة العلمية أكثر من هذا العمل.

2. على غرار أعمال قليلة جدّاً، ينتمي الكتاب إلى خيار نقدي يتبنى "النقد المزدوج" ـ بتعبير الراحل عبد الكبير الخطيبي ـ ونقصد بذلك، نقد الذات الإسلامية، ونقد ذات الغير/ الآخر، وتحديداً الذات الغربية (الأميركية والأوروبية)، وضِمن الأعمال الأخرى التي حررها أركون في هذا الصدد، نتوقف عند عنوانين بارزين: كتاب "من مانهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشر"[1]، وكتابه الآخر: "نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية"[2]. وواضح أن خاصية "النقد المزدوج" تكاد تكون أشبه بـ"الكبريت الأحمر" في مجالنا التداولي الإسلامي العربي، بسبب غلبة تيارات تشيطن الذات الإسلامية، أو تيارات تُشيطن ذات الغير، ولو أنه للمفارقة، غالباً ما يتم تصنيف أركون، ضمن

---

*باحث مغربي.

1- محمد أركون، وجوزيف مايلا، من مانهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشر، ترجمة: عقيل الشيخ حسين، دار الساقي، بيروت، ط1، 2008

جاءت النسخة الفرنسية الأصل: Mohammed Arakoun, Joseph Maïla, De Manhattan à Bagdad: au-delà du Bien et du Mal, Editions de Desclée de Brouwer, Paris. 2003.

2- أركون، محمد، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2011.

الخانة الثانية، إلى درجة تكفيره وزندقته في الكواليس، بالرغم من أن الرجل حافظ للقرآن الكريم، كما نطلع على ذلك في مضامين هذا الكتاب. (ص86)

3. نأتي للميزة الثالثة: من يقرأ كتاب "التشكيل البشري للإسلام"، ومعه الأعمال الأخيرة لأركون، يستحضر لا محالة مقتضيات حمل المطرقة النقدية التي لا ترحم، والتي تذكرنا بالمطرقة النقدية لنيتشه، والحديث هنا عن توجيه النقد إلى العديد من رموز الفكر الإسلامي والغربي على حد سواء، ألم يقل المفكر الفرنسي إدغار موران (Edgar Morin)، في تقديمه للكتاب أن أركون "خاض المعركة على جبهتين لا جبهة واحدة: جبهة نقد العقل الإسلامي، وجبهة نقد العقل الغربي" (ص5)، وأنه "على الرغم من كل توجهه النقدي الصارم إلا أنه [أركون] لا يحرم القرآن من سره الإلهي، ولكنه يعيد إليه كل إنسانيته وبشريته" (ص6)، وهذا عينُ ما أشارت إليه مقدمة الباحثيْن اللذين أجريا مع المؤلف هذا الحوار المطول الذي يحمل عنوان "التشكيل البشري للإسلام"، 3 من أن "ما كان يقوله أركون عن الإسلام المعاصر لم يكن يروق قط للسلطات القائمة في العالمين العربي والإسلامي، ولكنه لم يكن يروق أيضاً لدعاة الإسلاموفوبيا في الغرب". (ص7)، ونقرأ لهما أيضاً، في هذا السياق، ما أشرنا إليه في الميزة الأولى، من أن هذا العمل "يُمثل مقدمة حقيقية لأنثروبولوجيا الإسلام لمحمد أركون، وهي مقدمة كانت تنقصنا بشكل موجع حتى الآن"، وأن "الكتاب يقدم لنا مختلف المفاهيم الفكرية التي بلورها، كما يكشف لنا عن مختلف الأبحاث الكبرى التي تغذى منها واستفاد، علاوة على إضاءات غير معروفة عن سيرته الذاتية". (ص8)

سفر القطيعة

إذا ارتأينا تلخيص الهاجس المعرفي الأول لأركون، فيمكن اختزاله في الفقرة/ الشهادة التالية: "سافرت إلى باريس لتحضير شهادة التبريز أو الأستاذية التي تؤهلك للتعليم في الثانوي، ولكني سافرت أيضاً من أجل إحداث قطيعة مع المعرفة التي عفى عليها الزمن إلى حد كبير، والتي كنت أتلقاها في جامعة الجزائر". (ص33) أما هاجس ما كان يصفه دوماً بـ"نقد العقل الإسلامي"، فمرتبط بتأمله لمضامين أولى خطابات رئيس الدولة الجديد في الجزائر، أحمد بن بلا وخلفه هواري بومدين، مباشرة بعد حصول الجزائر على الاستقلال، حيث استشعر ضرورة الانخراط في نقد العقل الإسلامي، وانطلاقاً من ضرورة البحث العلمي عن النزعة الإنسانية العربية، وهذا سيكون موضوع أطروحته للدكتوراه التي نشرها تحت عنوان: "النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي".

3- جدير بالذكر، أن الكتاب عبارة عن حوارات مطولة مع محمد أركون، أجراها معه البحث المغربي رشيد بن الزين، والباحث الفرنسي جان لوي شليجل، وجاء في 256 صفحة من الحجم الكبير.
بالنسبة للعنوان الأصلي للكتاب، فجاء كالتالي: La construction humaine de l'Islam

في سياق نهله العلمي، هناك في المجال التداولي الفرنسي، سوف يستفيد أركون كثيراً من لقاءاته وقراءاته للائحة عريضة من رموز الفكر الفرنسي المعاصر، بدءاً بريجيس بلاشير، كما تأثر طبعاً بالمناقشات التي دارت بين كلود ليفي ـ ستروس وميشيل فوكو وبول ريكور وفيرناند بروديل وجاك لوغوف وج. غريماس، وطبعاً عالم الاجتماع الأشهر بيير بورديو، ومعه جاك دريدا الذي أفاد بشكل أو بآخر أركون، بحكم اشتغال دريدا على نقد التراث الميتافيزيقي إبان السبعينيات: نحن إزاء "غليان ثقافي" فرنسي تميزت به الساحة الإبستمولوجية هناك.

في سياق هذا الغليان، سوف تتغير بشكل جذري طريقة التناول التاريخي عند أركون، حيث كان يُمارس كتابة تاريخ الأفكار في ما يخص الإسلام على الطريقة التقليدية القديمة، ولكن بعد أن تعرف إلى فكر ميشيل فوكو أصبح يُمارسه بطريقة أخرى أكثر عمقاً وأهمية وجدة. وعندئذ اكتشفَ أن كتابة تاريخ الفكر الإسلامي، كما يفعل الاستشراق الكلاسيكي غير كافية أبداً.

ولكن ما الذي يُخول لأركون اعتبار القراءات التاريخية للاستشراق الكلاسيكي غير كافية لكتابة تاريخ الفكر الإسلامي؟ نقرأ جواباً عن هذا الاستفسار في موقع آخر من الكتاب، عندما اعتبر أنه منذ حوالي عشرين سنة، بدأنا نشهد نوعاً من الانغلاق العقلي، ورفضاً للثورات الفكرية الإبداعية الخلاقة، وخَصَّ بالذكر هنا ساحة الدراسات الإسلامية في فرنسا، بل إننا، يضيف صاحب "نقد العقل الإسلامي"، أصبحنا "بعيدين أو متخلفين عن القواعد المنهجية التي كانت تلهم أستاذه ومعلمه كلود كاهين، وهي القواعد التي تتلطخ بالمصطلحات الثلاثة الآتية: الانتهاك، فالزحزحة، فالتجاوز والتخطي". (ص41)

إدوارد سعيد تحت المطرقة النقدية الأركونية

وما دام الشيء بالشيء يُذكر، وبما أنه لم يعد علمياً ومنهجياً وأخلاقياً في آن، الحديث في/ عن الاستشراق، دون ذكر اسم إدوارد سعيد، فإن صاحب تحفة "الاستشراق" لن يسلم هو الآخر من المطرقة النقدية الأركونية، كما نطلع عليها في هذا العمل، معتبراً ومُقرّاً بأن المناقشة الجدالية الحامية التي دارت حول كتاب "الاستشراق"، كان لها تأثير كبير عليه، (ص58)، لولا أن سعيد كان مشغولاً بالبواعث السياسية التوسعية للاستشراق قبل أي شيء آخر، وواضح أن هذا الموقف كان مفهوماً تماماً ويستحق الاحترام، ولكن، بحسب أركون، لا يمكن أن نختزل الاستشراق إلى هذا الجانب فقط، وبالتالي فموقعه يطرح مشاكل إبستمولوجية بالنسبة للباحث المهتم بتاريخ الفكر الإسلامي، أو الباحث الذي يسعى إلى فهم ما صار عليه في كل فترة من فترات التاريخ، بـ"الإبستيميه العميق" الذي يربض تحت الأحداث الظاهرية والفاعلين التاريخيين في كل حقب، بما يحفظ أو يحرك بشكل لا مرئي الخطوط التاريخية السائدة.

توجيه هذا النقد العابر لإدوارد سعيد، يندرج ضمن نقد عريض وطويل خَصَّ به أركون العديد من رموز الفكر الفرنسي تحديداً، نذكر منهم مثلاً، كلود ليفي ستروس، مؤلف بعض الأعمال المرجعية في الأنثروبولوجيا، منها "الفكر البري المتوحش"، والمدارات الحزينة"، معتبراً أن ما قاله ستروس عن الإسلام في هذا الكتاب الأخير يُبرهن عن جهله فقط، مضيفاً أن هذا أمر لا يليق بمفكر كبير، لأنه من المدهش أن نقرأ مثل هذا الكلام السطحي عن الإسلام لدى عالم كبير من حجمه، بل ومؤكداً أن مؤلفات ليفي ستروس لا يمكن أن تقدم لنا شيئاً مضيئاً في ملف الأصولية مثلاً.

ومن الأعلام الفرنسيين الذين لم يسلموا من نقد الكاتب أيضاً، نجد رينيه جيرار، صاحب تحفة "الكذبة الرومنطيقية والحقيقة الروائية أو الخيالية الوهمية"، والذي يؤاخذ عليه أركون كونه لا يتحدث إطلاقاً عن المؤسسات القمعية في المسيحية، حيث نلاحظ مثلاً أنه لا يتحدث عن تاريخ الكنيسة وما جرى فيها من اضطهاد لحرية الرأي والتفكير، ولا يتحدث عن محاكم التفتيش مثلاً، أو ملاحقة العلماء والمفكرين طيلة قرون عديدة. (ص179)

ونختم هذا القوس النقدي الخاص بالفكر الغربي المعاصر، بصرخة أركونية صريحة ضد صنّاع القرار الغربي، منتقداً ما يقوم بعض الغربيين، من المولعين هذه الأيام بإعطاء الدروس للآخرين، لولا أن عليهم أن يكنسوا أمام بيتهم أولاً: "إني أنتفض ضد أولئك الذين يعتقدون بأن عقل التنوير[4] وأشياء أخرى قد غيروا هذا الإطار الممارساتي العنيف الذي أدعوه بـ"المثلث الأنثروبولوجي" (المقدس، الحقيقة، والعنف)، وهو مثلث لا يزال ممارساً وفعّالاً وشغالاً حتى يومنا هذا. إني أنتفض ضد تلك النظرة الاحتقارية والمقرفة التي يلقيها الغربيون على الإسلام، باعتباره دين السيف كما يقولون، ولا يعني ذلك أني أدافع إطلاقاً عن العنف الذي مورس باسم الإسلام". (ص218)

في نقد الأصولية الإسلامية القديمة والجديدة

نأتي للقوس النقدي الخاص بالعقل الإسلامي، الكلاسيكي والمعاصر، والذي افتتحه أركون بضرورة التفريق بين "الفقه" و"الشريعة"، كما يحصل عادة، ويبدو أن الشريعة هي التي تشكل اليوم القانون الإسلامي، بل ويحاول بعض المسلمين حالياً أن يحذفوا حتى مفهوم القانون الوضعي من الوجود لكي لا يبقى في الساحة إلا الشريعة، (ص69) بل وصل الأمر، عند الأجيال التالية من

4- "كان الخطاب الأوروبي في عصر الأنوار المروج للحرية والمساواة وحقوق الإنسان، أول مغتصب لهذه الحقوق من خلال حملات استعمارية، اتسمت بتبني نزعة ظلامية، لأنها حرمت نفس الحقوق الإنسانية على الشعوب المستعمرة". لم يصدر هذا التقييم على لسان أحد الباحثين العرب أو المسلمين، وإنما جاء بقلم الباحثة الفرنسية صوفي بسيس في كتابها الذي يحمل عنوان "الغرب والآخرون: تاريخ سيطرة". انظر:

Sophie Bessis, L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie, Ed. La Découverte, Paris, 2001, 340 pages.

المسلمين، أنها لم تعد تشعر بالحاجة إلى إعادة قراءة القرآن بأنفسهم واستنتاج شيء آخر أكثر جدة وابتكارية مما استنتجه إمام المذهب نفسه، حيث أصبح رموز المذاهب بمثابة السلطة العقائدية العليا التي فرضت نفسها بشكل كامل وحصري، ومن هنا مطالبه القديمة والحديثة بضرورة وحتمية التجديد الخطاب الديني، مورداً ملاحظة دقيقة ودالة في هذا الصدد: في المذهب المالكي، ما عادوا يحيلون حتى إلى مؤسس المذهب في الواقع، ما عاد أحد يقرأ كتاب "الموطأ" لمالك اللهم إلا نادراً، وإنما أصبحوا يكتفون بقراءة شروحاته أو شروحات الشروحات المتتالية عبر العصور. وعلى أقصى تقدير يقرؤون مختصر الشيخ خليل، ولكن حتى هذا أصبح مُتجاوزاً كلياً. وعلى أي حال، فليس هو الذي سيقدم لنا التجديد اللاهوتي أو الفكري الذي يتناسب مع الحاجيات المستجدة لمجتمعاتنا المعاصرة في المغرب أو الجزائر أو تونس. (ص73)

توجيه النقد للعقل الإسلامي، لا يحول دون إقرار المؤلف بالثقل العلمي لرموز الفكر الإسلامي، في الزمن الذي مضى على الخصوص، وخصَّ بالذكر، كلاً من الإمام الشافعي الذي يُشكل إحدى لحظات الفكر الإسلامي، واللحظة هنا بالمعنى الهيغلي أو الفلسفي للكلمة، بمعنى آخر، فإنها لحظة أساسية جداً وليست عابرة أو ثانوية. لقد أسس مذهباً فقهياً كاملاً، خاصة أن هذا المذهب دشّن مرحلة جديدة من صيرورة الفكر الإسلامي عبر القرون. (ص 112)، وخصَّ بالذكر أيضاً الإمام، قائلاً في هذا الصدد: "إنني مضطر اليوم للعودة إلى الطبري إذا ما اردت أن أقرأ القرآن وأفسره. ولكني لست مضطراً على الإطلاق للعودة إلى التفاسير المتأخرة وتفاسير التفاسير المقتصرة أحياناً على سورة واحدة. بمعنى آخر، فإن التفاسير التي ألفت بعد القرن الثالث عشر لا تفيدني في شيء". (ص119)

وحظي الإمام أحمد بن حنبل ببعض التنويه والنقد في آن، معتبراً أن مطالبه كانت محقة، خاصة أنه استطاع أن يُعارض الخليفة المأمون، وهو في أوج عهده (813 – 833)، والإحالة هنا على محنة "خلق القرآن" التي مرَّ منها ابن حنبل، لولا أنه في العمق، كانت آراؤه العقائدية اللاهوتية أكثر من مزعجة، والدليل على ذلك ما أصبح عليه مذهبه من تطرف أعمى في عصرنا الراهن. (ص157) وهذه مناسبة لتأكيد أركون أن علم اللاهوت، كمناقشة حرة وتبادل وجهات نظر مختلفة بين علماء الدين اختفى من ساحة الإسلام كلياً. وبما أنه لم يعد هناك أي فكر جاد ومسؤول في الإسلام، فإنه لم يبق أمام الناس إلا الاستخدام المصلحي الانتهازي للتراث الإسلامي عموماً، بل والتلاعب به كمجرد أداة لتحقيق أغراض أخرى، وبَدَهي أن هذا المعطى، هو عين ما نطلع عليه منذ عقود مضت، حتى لا نقول منذ قرون، في مجالنا التداولي الإسلامي، منتقداً بشدة أغلب الأصوليين الذين يعيدون تأسيس الهويات الإسلامية الموحدة، في حين أن المجتمعات الإسلامية شديدة الاختلاف

في ما بينها من الناحية التاريخية والأنثروبولوجية والذاكرات الجماعية، ومتخذاً نموذجاً للمقارنة، التدين في إندونيسيا والمغرب. ما الذي يجمع بينهما؟ يتساءل أركون... كلاهما بلد إسلامي ولكن ما أشد الفرق، وفي إطار توضيح الفرق، وكما كان متوقعاً، يدعو القارئ للاطلاع على أعمال الباحث الأنثروبولوجي الأميركي الشهير كليفورد غيرتز، وكتابه الشهير: "معاينة الإسلام: متغيرات في المغرب الأقصى وإندونيسيا".

المسلمون محاصرون عقلياً

بالنسبة لواقع المسلمين المعاصرين، فإنهم لا يزالون محاصرين عقلياً داخل الإطار التقليدي نفسه الذي لم يُفككه أحد حتى الآن، حسب المؤلف، بل لا يتجرأ أحد على ذلك، خاصة وأن الأمر يتعلق من وجهة نظره بإطار معرفي قروسطي قديم لم يتعرض لأية تحليلات نقدية ضرورية لمعرفة كيف تتم بلورة الخطاب البشري في لغة ما، موجهاً تحدياً صادماً للمتلقي: لو حاولَ الكاتب أن يُعبّر، على قناة فضائية عربية مشهورة، عن قناعاته الفكرية تجاه الإسلام في بيان عاصفٍ، فإن مليار مسلم سوف يمزقونه إرباً إرباً، بدلاً من أن يساعدوه أو يساندوه، وذلك لأنه لا يحظى باي شكل من أشكال الدعم داخل المخيال الجبار الهائل الذي يشكله أكثر من مليار مسلم، على غرار الدعم الذي يحظى به مثلاً، الثلاثي يوسف القرضاوي وعمرو خالد وطارق رمضان، وهو الثلاثي الذي يتكرر بين الفينة والأخرى في هذا العمل، في سياق نقد خطابه الديني الكلاسيكي.

فالقرضاوي وعمرو خالد (مثلاً)، بوصفهما شخصيتين مشهورتين، أو فاعلين أساسيين من فاعلي الإسلام المعاصر، اكتسبا حجماً ضخماً وذاع صيتهما بفضل وسائل الإعلام: "عندما يجرون معي مقابلة أرتجف خوفاً من أن ألفظ هذه الكلمة أو تلك. أما هم، فيتحدثون بكل ابتهاج وسطوة، بكل ثقة وطمأنينة لا مثيل لهما. إنهم يصولون ويجولون كما يشاؤون ويشتهون، لأنهم يعرفون أنهم مدعومون بشكل مزدوج: من جمهور الجاليات الإسلامية في الخارج، ومن ملاك الفضائيات والسلطات النافذة، وهؤلاء جميعاً هم الذين يتيحون لهم كل هذا الاستملاك الواسع للجمهور الإسلامي من قبل السلفيين والتقليديين". (ص155)

بالنسبة لطارق رمضان، ورغم أن مُسَلماته اللاهوتية لا زالت تقليدية وتسيطر على عقله، إلا أن معجمه اللفظي أكثر حداثة، وأفضل من المعجم الذي يستخدمه داعية مشهور كعمرو خالد مثلاً، بحكم أن هذا الأخير يُخاطب الجمهور بلهجة انفعالية، عاطفية، جياشة، بشكل كامل. (ص238)



البديل الحضاري الإسلامي في حمّى العولمة: اللغة أنموذجاً

الكتاب: لسان حضارة القرآن

المؤلف: د. محمد الأوراغي

الناشر: دار الأمان، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، المغرب، الجزائر، لبنان، ط1، 2010

قراءة ومراجعة: معاذ بني عامر*

يبدو أنّ ثمة خيوطاً بدأت تتشكل في العالم العربي الإسلامي، وهي في طريقها إلى نسج ثوب ثقافي جمعي يكون بمثابة بديل حضاري عربي إسلامي، لحضارة تدهورت - بتعابير شبنجلر- أو هي في طريقها إلى التدهور الأخير، وما تلك المظاهر الانتشارية الكاسحة للحضارة الغربية إلا نذير سوء بفناء مادتها الداخلية، وانتقالها من طور الفتوة والشباب إلى طور الشيخوخة والهرم.

وإذا كان محمد أبو القاسم حاج حمد قدّم من جهته ـ في وقت سابق، تحديداً في كتابه العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة- قدّم بديلاً (أو على الأقل أسهم في بلورة سياق حضاري بديل) تقوم لبناته الأساسية على فكرة القراءتين: الأولى للقرآن والثانية للكون، فإنَّ الدكتور محمد الأوراغي يُسهِم هو الآخر في بلورة نسق ـ بحُكم التخصّص كما يشير المؤلف في أكثر من موقع من كتاب لسان حضارة القرآن- متعلق باللغة العربية بصفتها الحاضنة للقرآن الكريم والحضارة التي استطاع هذا القرآن أن يُفعّل منظومتها الإنسانية.

إذن، يُسهم الأوراغي في البديل الحضاري في ميدان اللغة العربية وعلومها اللسانية بصفتها لغة حضارة القرآن، سعياً "إلى تحديد موقع اللغة العربية في مجتمع اللغات، ومكانة ديوانها الثقافي، ودوره في المحافظة على وتيرة التنمية البشرية والارتقاء بها إلى مستوى الإنسانية. وكيف يمكن أن نجعل من المعرفة اللغوية للعربية أداةً منهجية لدراسة الخطاب الشرعي دراسة علمية دقيقة. وكيف تمكنت العربية بثقافتها الإسلامية أن تتعايش على مر العصور مع لغات الأمصار في البلدان الإسلامية على كثرة لغاتها المحلية واختلاف ثقافتها الأصلية". (ص10)

---

*باحث أردني.

من أجل هذا يُنجز المؤلف كتابه (لسان حضارة القرآن) مُقسمّاً إياه إلى ستة فصول، خصَّص فصله الأول للحديث عن إسهام الثقافة العربية في بناء حضارة إنسانية، وفصله الثاني للحديث عن اللغة العربية بصفتها أساس التنمية في وطنها. والفصل الثالث خصصه لـ تدبير اللغة، والرابع للغة العربية بصفتها واحدة من المقومات الحضارية، والخامس أفرده للحديث عن الحرف القرآني واللغات الأمازيغية. أما الفصل السادس والأخير، فقد خصّه للحديث عن توظيف المعرفة اللغوية لفهم السنة النبوية.

العربية والحضارة الإنسانية

وكان المؤلف قد ابتدأ فصله الأول بسؤال يتمحور حول: إمكانية امتلاك اللغة العربية وثقافتها الإسلامية مؤهلات تُسهم في بناء حضارة إنسانية تكون بديلاً للحضارة المادية السائدة؟ وفي معرض إجابته عن هذا السؤال، يقول المؤلف: "وكيفما كانت نتائج البحث في المؤهلات الداخلية للثقافة الإسلامية، فإن أي نسق ثقافي، مهما كان بناؤه محكماً وقدرته على التوليد كبيرة، فقد لا ينتج بديلاً حضارياً إلا بتوافر شرطين خارجيين؛ أحدهما يتمثَّل في اتساع ثغرات النموذج المتخطى؛ أي ثقافة العولمة، ولهذا يحقُّ في مبحث آخر التساؤل: هل تنطوي العولمة على أسباب تجاوزها؟ أما الشرط الآخر، فيرتبط أولاً بإرادة المثقف على المشاركة في مشروع التجاوز، وثانياً بقدراته الذهنية على توظيف الثقافة الإسلامية للنهوض بذاك المشروع". (ص17)

وبالتقادم، يعمل على تحديد المؤهلات التي تستبطنها الثقافة الإسلامية، والتي تجعل منها أَهْلاً لتجلية نموذج بديل. وأول هذه المؤهلات: امتياز "الثقافة الإسلامية بخاصية عدم الانتماء إلى قوم، لأنها لا تنتسب إلى أحد أو إلى جماعة من كبار المفكرين أو صغارهم انتساب الليبراليات الغربية والاقتصاديات الاشتراكية مثلاً إلى أصحابها المعنيين... وكلّ ثقافة كونية تحفظ بطبعها الشمولي مصالح استغراقية تعمّ كل الأقوام". (ص18)

أما ثاني هذه المؤهلات، فمتعلق باختصاص "أصول العقيدة الإسلامية بالثبات الأزلي والخلو من التحريف، فامتازت بسريان جميع تعاليمها في الأديان السماوية السابقة. وبالتالي ارتفع التعارض بين الإسلام وما سبقه من الأديان المنزلة لقوله سبحانه: {قُولُوا آمَنَّا بِاللهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيل وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاط وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُم وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ} (البقرة: 163). أما التعارض الممكن، فقائم بين الثقافة الإسلامية وما استحدثه أهل الكتاب بالتحريف؛ {وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلامَ الله ثُمَّ يُحرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُون} (البقرة: 75) الذي كان السبب المباشر في تكوين الحضارة المادية المعاصرة. (ص18)

أما ثالث هذه المؤهلات، فمتعلق بـ "تشكيل الثقافة الإسلامية (بما تحتوي عليه من تراث فكري خلّفه الأثبات من ذوي المنطلقات القرآنية)، تياراً فكرياً مستوفياً لجميع الخصائص المقوِّمة لنقيضه المسيطِر حالياً في العلوم الوضعية خاصة. ولكونه كذلك يستطيع أن يستوعب مفكرين كيفما كانت ثقافتهم العقدية، حتى إذا تأمّلوا وفكّروا في إطاره أنتجوا فكراً ينتمي إلى الثقافة الإسلامية، وإن لم يرغبوا في ذلك". (ص18-19)

إذن، وبناء على طروحات المؤلف، فإن الثقافة الإسلامية ذات أهلية لتقديم بديل حضاري نموذجي، لكن لكي تكتمل الحلقة لا بُدّ من خلل يحمل النموذج القائم، ليكون الطرح البدائلي المُقدّم طرحاً مقنعاً. وبما أن الطرح البديل القائم حالياً هو العولمة، فإن المؤلف يعمد إلى تبيان الإكراهات التي تنطوي عليها العولمة، تحديداً في حقل الألسنيات (مجال اختصاص المؤلف) والمتمثلة في الآتي:

إحكام البناء المنطقي للنماذج النحوية المعاصرة حتى إذا ما قُورنت، من هذه الجهة، بلُغويات العربية نشأت بينهما هوة معرفية واسعة، وارتفعت حظوظ إهمال المحي وتقليد الجديد العصري.

تأطير النماذج النحوية بنظريات لسانية يستدلُّ من خلالها على كلية مبادئ النحو وقواعده، وعلى صلاحيته لوصف جميع اللغات البشرية، وإن كانت قواعد النحو الكلي مستنبطة من لغة خاصة كالإنجليزية. ولإتقان عملية الاستدلال قد لا يظهر الخلل في مثل هذه العبارة ونحوها الكثير: "ما ثبتت صحته في اللغة الإنجليزية يتوقع أن يكون كلياً يستغرق جميع اللغات البشرية".

تصنيف اللغات البشرية، باعتبار علاقتها بتقويم النظرية اللسانية إلى صنفين؛ لغات مركزية فاعلة كالإنجليزية تُؤثر في النظرية اللسانية بسبب جوهريتها واكتمال نضجها، ولغات هامشية منفعلة كالعربية ونحوها تتأثر بالنظرية ولا يؤخذ بها في تقويم النظرية والحكم عليها.

إذا تعارضت توقعات النظرية اللسانية مع معطيات اللغات المنفعلة وجب تغيير المعطيات وتكييفها والمحافظة على النظرية وتحصينها من النقص. وعليه ليس للمستعين بنظرية غيره في وصف لغته الخاصة أن يغيّر شيئاً في البناء المنطقي للنظرية، لكن له أن يغيّر في البناء النسقي للغته، حتى يعود التوافق بينهما.

يمكن توسيع النظرية اللسانية المستنبطة من نحو اللغة الإنجليزية لتنطبق قواعدها على سائر اللغات البشرية، ولا يجوز العكس، إذ لا تنطبق على الإنجليزية قواعد النظرية الموسّعة المستنبطة من لغات أخرى.

إذا تعارض وصف النحاة القدماء للغاتهم، كوصف سيبويه للعربية مثلاً، مع وصف النظرية اللسانية المعاصرة للغة نفسها، وجب تغليب الوصف الأخير؛ لأنه يستجيب للشروط العلمية والصياغة الرياضية، ونعت صاحب الوصف القديم بالغفلة وقصور النظر. (ص22-23)

الدور الحضاري للغة العربية

أما الفصل الثاني، فقد تحدث فيه المؤلف عن ضرورة تنمية اللغة العربية في الحاضرة العربية والإسلامية، من خلال تقديم حزمة من الإجراءات العملية التي من شأنها المساهمة في تدعيم الدور الحضاري للغة العربية والإمكان البدائلي الذي تحمله بين جنبيها. ومن المقترحات التي قدمها المؤلف:

إنشاء عصبة اللسان القرآني من الأعضاء المنخرطين في جامعة الدول العربية ومنظمة المؤتمر الإسلامي بميزانية تُحدَّد تبعاً للدخل الوطني الإجمالي لكل عضو. من أهدافها المركزية تطوير علوم اللسان القرآني، وتعزيز مكانة اللغة العربية في الوطن العربي والإسلامي وفي العالم، ونشرها بالتعليم بين المسلمين، وغيرهم من الأمم.

سَنُّ قوانين لغوية في مستوى العصبة تمنع العبث بقواعد اللسان القرآني، وتعزّز حضور اللغة العربية في جميع المجالات داخل أوطانها" (ص71) وهذا يستوجب "إقرار العربية لغةً للتعليم في جميع المستويات وبالنسبة إلى سائر التخصصات، ولغة للبحث العلمي في أدقّ فروعه وأحدثها. ولا يستثنى من هذه القاعدة فرع معرفي وإلا عادت العربية إلى عهد إفساح المجال لغيرها والانسحاب التدريجي من ميدان الاستعمال". (ص71)

وفي الفصل الثالث، يُنوّه المؤلف بضرورة تدبير اللغة العربية وضبطها لكي تصبح قادرة على استيعاب المحتوى المضموني للبديل الحضاري. وعليه، فينبغي فهم أن اللغة "أداة ضرورية لثلاثة أضرب من التواصل: أولاً: تواصل أفراد المجتمع، وإلا انتفى التعاون وتوحّش الإنسان؛ ثانياً: تواصل الأجيال وإلا اختلطت الشعوب والأمم، وتعذّر التطوّر القائم على تراكم الخبرات؛ ثالثاً: تواصل الله والإنسان وإلا ما تلقّى الإنسان شرع الله بكلامه، ولا وصل إلى العليم السميع البصير إقرار عقيدة الإنسان بلسانه". (ص75)

وبما أنها كذلك، فـ "من حقّ اللغة العربية التي تحمل حضارة القرآن وتنفرد بحمل كلام الله ـ عز وجل ـ وحديث رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أن يتولاها بالحفظ والصيانة كلٌّ من الناطق والسائس والدارس؛ فالأول يتعهدها بإتقان معرفته إياها، وإجادة استعمالها في مختلف الميادين، ولا يدخل إلى حقل مهما دقّ بغيرها، والثاني يرعاها بسنّ القوانين التي تحمي اللغة العربية من الانقراض، وبإنشاء المؤسسات الأكاديمية التي تُبسِّط وصفها، وتسهل على الناطق اكتسابها بأقل جهد وفي أسرع وقت، وتغني معجمها حتى تحمل من ثقافة العصر ما ينفع في تطوير حضارة القرآن. أما حق العربية على دارسها المتخصّص في عملها، فأوسع بقليل؛ فهو مصفاة الكلام المنبّه على هفوات اللسان حتى لا تستقرّ في الأذهان وتألفها الآذان، وهو المهذّب لقولة المدخل المعجمي المدقّق لكلمته كي تَمْذَلَ الأولى في النطق وتُستساغ في السمع، وتتبين الثانية في الذهن وتستقيم في التأليف، وهو المكلّف بحكم تخصّصه بإيجاد نسخة ثانية للعربية مدونة في لغة اصطلاحية واصفة لواقع العربية ومطابقة لبنيتها في حدّ ذاتها تمام المطابقة، فلا يترك شيئاً من واقع هذه اللغة غير موصوف، ولا يصف واقعاً لغوياً ليس من العربية". (ص76)

وهذا يتطلب لغاية تحقيقه مجموعة من الإجراءات منها:

خلع عقيدة اليأس المشفوعة بقولهم: "اتّسع الخرق على الراقع"، والقاضية، بناء على ما عليه أهل العربية والإسلام اليوم، باستحالة أن تتصدّر العربية لغاتِ العالم في مستقبل قريب أو بعيد.

نزع عقيدة التواكل المنهي عنها بذَمِّهِ عز وجل للقائلين {فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلا إِنَّا هَا هُنَا قَاعِدُون} (المائدة: 24)، وعليه كلُّ من لم يشارك قومه في حماية لغتهم ولو بتعلمها، فهو غير مبال بمصير المقومات الأساسية لحضارتهم.

التجرّد من عادة تبرئة النفس واتخاذ الغير مِشجباً تعلّق عليه كل مفسدة، وكأنه ليس لأهل العربية دخلٌ فيما أصاب معجمها من الفقر بعد غنى، وحلَّ بأصواتها الآن من الاستعصاء على اللسان والاستهجان في الآذان بعد أن جرت من قبل فصيحة على الشفاه.

التخلص من الميل الشديد إلى الانكفاء على الذات بدعوى أن لكل واحد شأناً يغنيه عن الاهتمام بشؤون أمته، وأن للعربية رباً يحميها من عواقب الدس ويمنعها من الزوال.

الإقلاع عن الاقتناع بالشائع من الأقوال والأفكار التي تصادف هوى النفس وتنقض حقاً في الشرع، كالاقتناع بصدق النافين لوجود الأمة الإسلامية والعربية بدعوى عدم تحققها في الواقع. (ص93-95)

حقُّ المواطن المسلم في معرفة لغة دينه، أياً كانت لغة منشئه، حتى يتولى بنفسه الاطلاع على الشريعة الإسلامية في أصولها، فيعتصم من الانجراف في تيارات تُظهر الإسلام وتُخفي هدمه، ويستعصي على التغرير. وضمان حقه في اختيار العربية لغة حضارية يسمح له التكوين فيها وفي ثقافتها. (ص100-101)

حقُّ اللغة العربية، بحكم روابطها بالإسلام، أن تكون في متناول الناطقين، وفي مأمن من اختيارات الساسة المتعاقبين. ولا يكون لها ذلك بغير شبكة من القوانين التي تُحدّد دستورياً وضعيتها اللِّسْنِيَّةَ بجانب اللغات القومية في أوطان الإسلام، وتعيّن ميادين تداولها اكتساباً واستعمالاً. (ص101)

واستكمالاً لما طرحه المؤلف في الفصل السابق، فإنه يعمد إلى إكمال أطروحته في الفصل الرابع، من خلال تأكيد أنَّ البديل الحضاري العربي والإسلامي لا يمكن أن يكون من دون لغة. واللغة العربية تحمل بين طياتها إمكاناً كبيراً لكي تكون لغة العصر والعلم والمعرفة، إلا أن الوصول إلى هذه المرحلة يتطلب أن "يشرع أهلها في الدخول بها إلى عالم اليوم" (ص119)، وهذا يتطلب جهوداً كبيرة وحثيثة للوصول بها إلى مصاف اللغات الراقية.

أو لم تكن اللغة العربية، ذات يوم، لغة العلم والمعرفة للعالم أجمع؟ بلى، لكنها تعيش الآن فترة من فترات ركودها الكبير. إنّ ذلك الحضور الكبير قابل للتكرار إذا ما توافرت الشروط الذاتية والموضوعية التي لا يفتأ الأوراغي يصرّ عليها، ويمنحها حضوراً واقعياً، إضافة إلى حضورها الذهني ورسوخها العقلي، في سبيل تقديم بديل حضاري يُنقذ البشرية مما وصلت إليه من امتهان للإنسان وتبشيع في وجوده الثمين.

اللغات الأمازيغية

أمّا الفصل الخامس، فيبدو في جانبه الضيق فصلاً تخصّصياً، لأنه أُفْرِدَ للغات الأمازيغية، لكنه في جانبه المفتوح فصلاً تجاوزياً بطريقةٍ أو بأخرى؛ فهو وإن عَنِيَ باللغات الأمازيغية - وأخذها كأنموذج- وعلاقتها بالحرف القرآني، إلا أنه يعتبر فصلاً خاصاً بكل اللغات التي لها علاقة بالحرف القرآني، بصفتها منطوية تحت مظلة الثقافة الإسلامية.

وهكذا يشير المؤلف إلى أن "الكثير من الشواهد التاريخية يدل على أن الغالبية العظمى من لغات الشعوب الإسلامية التي تستوطن حالياً القارات الثلاث مرَّت إلى طور الكتابة لأول مرةٍ بفضل الحرف القرآني، ومن بينها لغات إمازيغين المنتشرة شمال الصحراء الكبرى الإفريقية وجنوبها. فما

ثبت عبر التاريخ أن كُتبت لغة أمازيغية قبل اعتناقها للحرف القرآني، وكذلك الشأن بالنسبة إلى لغات باقي البلاد الإفريقية التي دخلها الإسلام. والمتوفّر حالياً من مؤلفات المغاربة المكتوبة بغير اللغة العربية يلتقي جميعها في أنها إسلامية المضمون، أمازيغية اللسان، عربية الخط. وعليه، فإن الدعوة إلى اتخاذ العهد الإسلامي إطاراً لمن شأنها أن توفّر لأصحابها القيم الثلاث الآتية:

قيمة تاريخية تتمثل في أن اللغات الأمازيغية اقترن مرورها إلى طور الكتابة بالحرف القرآني، وأن المحافظة على هذه الوضعية ضروري للبقاء داخل حضارة ساهم أهل المنطقة أفراداً ودولاً في بنائها طوعاً طيلة خمسة عشر قرناً، واستشهد العدد الكبير من أبنائهم دفاعاً عن إرثهم الثقافي بمقوميه الديني واللغوي.

قيمة دينية تظهر في الحرص على عدم إحداث قطيعة بين لغة القرآن ولغات الأمصار التي دخلها الإسلام، وهو ما يفسر هبوب أغلب الشعوب الإسلامية في أفريقيا وآسيا وأوروبا إلى استعمال الحرف القرآني في كتابة لغاتهم المحلية.

قيمة علمية تكمن في اكتمال نسقية الحرف القرآني؛ فكان التطابق تاماً بين الشكل الهندسي للحرف وبين قيمته الصوتية، وبذلك انتفت منه كل المعوقات الإملائية التي تعرفها لغات كالفرنسية والإنجليزية ونحوهما الكثير، وتوفرت له بفضل المطابقة المذكورة كل حظوظ النجاح في برمجيات الحواسب للكتابة الإملائية، فضلاً عن كونه لم يطرح صعوبات خاصة في استخدامه إلكترونياً على الرغم من المشاركة الهزيلة لأهل العربية في الصناعة الحاسوبية والبرمجيات المرافقة. (152-153)

وخصّص المؤلف الفصل السادس للعلاقة التي تربط المعرفة اللغوية بالسنة النبوية وتوظيف الأولى في تجلية الثانية، لما لها من الأهمية في الواقع العربي الإسلامي، وذلك وفقاً لمجموعة من الضوابط التي سردها المؤلف في خاتمة فصله، بعد أن ضمّنّه العديد من الشواهد العملية على العلاقة بين الحديث الشريف واللغة العربية، وقد جاءت الضوابط على النحو التالي:

حصر الدراسات المتعلقة بسند الحديث فيما يخدم سبب الصدور على غرار سبب النزول.

تجميع الجهود العلمية المخلصة من أجل الإسراع بتدقيق عبارة الحديث، حتى يلحق نصُّ الحديث حفظاً بنص القرآن المحفوظ أصلاً.

إعداد معجم للحديث الشريف وفق أصلَيْ التحقيب والتثقيف المحكومين بمبدإ الاصطلاح؛ أي للمفردة الواحدة معنىً واحد، ومن حق المعنى الواحد أن يستقلّ بمفردة واحدة تخصه. وبهذا الأسلوب في العمل يتجنّب ما لوحظ في أعمال سابقة من شرح للمفردة بخليط من المعاني أغلبها غير وارد.

تطوير منهج لغوي بوصفه الآلة الضرورية لتحليل الخطاب الشرعي، فيتحقق الفهم السليم ويتجنب غيره الموافق للظنون الاجتهادية. ولا يكون هذا التطوير عن طريق اقتراض نماذج لسانية منبثقة من لغات مختلفة نمطياً عن العربية، وإنما يكون في إطار نظرية لسانية مستمدة من لسان حضارة القرآن.

إدراك ما سرد وغيره يصعب بغير مجلس للحديث في مستوى الأمة، يتألف من كبار المفكرين من ذوي الكفاءات العلمية العالية في علوم القرآن وعلوم الحديث وعلوم العربية وسائر علوم الشريعة وفنون الأدب العربي. على أن يعمل الجميع، كل من اختصاصه، ببرنامج واحد موضوع لمعالجة الحديث الشريف. (ص240)

وهكذا تكتمل الأطروحة التي يقدمها الباحث الأوراغي، فهو إذ يُسهم في مشروع حضاري بديل، فإنه يسهم في جزء منه، ألا وهو حقل اللغة العربية بصفتها حاضنة لحضارة القرآن، والإمكان الهائل القارّ في بنيتها التكوينية، بما يمنحها قدرة كبيرة على أن تكون لغة راقية وصالحة للعلم والمعرفة وامتداداتهما الحضارية.

مجلة "ألباب":
الإطار النظري وشروط النشر

لم يكن الاشتباك بين الدين والسياسة والأخلاق قد بلغ حداً كالذي بلغه في هذه اللحظة المعاصرة الشديدة الالتباس، لا سيما مع صعود تيارات الإسلام السياسي وفصائلها الحزبية إلى سدة الحكم في عدد من الدول العربية، في إطار ما سمّي بـ"ثورات الربيع العربي".

وقد أدى غياب الرؤية النظرية، والمِهادات التقعيدية، إلى اختلاط الأوراق، وتداخل الحقول، بحيث أضحى من الصعب فصلُ الممارسة السياسية عن المرجعيات الدينية والفقهية، وبالتالي غدت القيم الأخلاقية مرتهنة لإملاءات الديني الحاضر في اشتراطاته الفقهية المسكوكة، واشتراطات السياسي وإكراهاته.

وفي غمرة ذلك، صار لزاماً أن يتصدى المفكرون والمثقفون العرب والمسلمون لهذه المعضلة، لا لنقضها وبيان تهافتها وحسب، بل، وهذا هو الأهم، لبلورة تصوّر نظري لشكل العلاقة وحدودها بين السلطة السياسية والمرجعية الدينية التي تدير السياسة بذهنية الأحكام الشرعية التاريخية، أو بعقل الماضي، وبين الأخلاق كدين فطري أولي وكعلم يرى كثيرٌ من الفلاسفة أنه أسبق من الدين التاريخي في تنظيم علاقة الفرد بالعالم.

ومن الحاجة الماسة والضرورة الملحة، انبثقت فكرة مجلة "ألباب" التي تتطلع إلى سدّ الفراغ الحاصل في الأدبيات السياسية والفكرية العربية، فيما خصّ الجهد التنظيري للعلاقة الملتبسة بين الدين والسياسة والأخلاق، رغم أن هذا الثالوث يجد له مرجعيات في الثقافة الفلسفية والفكرية العربية الإسلامية، لكنها مرجعيات تحتاج إلى إعادة قراءة وتقييم ونقد من أجل وضعها في أفق التحولات العربية الراهنة؛ وبالتالي إنتاج مفاهيم مركزية تجنّب الالتباس والصدام والهيمنة والاستحواذ بالسلطة.

وتقتضي الضرورة التاريخية نقد الميراث الفكري العربي الإسلامي فيما خصّ الدين والسياسة والأخلاق، في ضوء المناهج والتصورات الفلسفية والفكرية الحديثة، بحثاً عن الاستفادة من عصارات السجال في العالم حول العلاقة الجدلية بين عوالم الأفكار ومتطلبات البناء المجتمعي على

وجه التحديد، لا سيما أن الكثير من الحواضر الثقافية العالمية تمخّض تاريخها عن أحوال عاصفة قبل أن تستقر مجتمعاتها ونخبها على ملامح تصوّر قارّ لماهية الحكم ودينامياته، وحدود الديني والأخلاقي في هذه المعادلة المعقدة.

كما يتعين، في هذا السياق، الاستعانة بالتجارب التاريخية الحيوية التي تمركزت على فكرة التنوير العقلي، وما أسفر عنها من مرتكزات قيمية، بغية تأسيس عقد اجتماعي مسدّد بالقيم الإنسانية الكلية: (الحرية، العدالة، المساواة، السلم، إلخ)، وذلك في محاولة للإسهام في التفكير والتنظير الإنسانوي الكلي القابل للتصريف في رحاب التجارب السياسية العربية والإسلامية.

وتنشُد "ألباب"، التي ستكون مجلة فصلية محكّمة، تصدر إلكترونياً وورقياً، ويشرف على صياغة تصوّراتها ورسم ملامحها نخبة من المفكرين العرب والمشتغلين بالفلسفة والعمل الأكاديمي، أن تسدّ النقص الفادح في الجهود المتواصلة والدؤوبة لصياغة عقل نظري يشخّص وجوه التناظر والتباين، ووجوه الالتقاء والتلاقح، ويكشف الحدود الفاصلة بين الأقانيم الثلاثة، تجنباً للوقوع تحت طائلة التفكير العزلي الذي يقمع آليات التفكير العقلاني والقيمي الحر حول المرجعية والمشروعية، وتفادياً للاختناق تحت سطوة التشريعات التفصيلية المسكوكة في المدونات الموروثة.

وعلاوة على ذلك، فإن الاشتباك التفكيكي والتركيبي مع تلك الأقانيم الثلاثة من شأنه أن يحول دون الخضوع تحت طائلة التفكير السياسي السلطوي الذي يتلوّن بحسب الاحتياجات المنفعية لأهل السلطان، أو لأولئك الساعين نحوه، وصولاً إلى تشقيق منافذ حيوية ترصف الطريق أمام نماذج اجتماع سياسي تعتمد على توازنات الحقوق والواجبات، فضلاً عن فتح ملفات التفكير في ضرورات التأهيل القيمي للفرد والجماعات والاجتماع، كي يصبح تواصلهم وتوافقهم موئل استصدار الإجماعات والتوافقات التي يتم الاحتكام وفقاً لمقتضياتها السيّارة والمتحوّلة.

ولا يمكن أن يتجذّر ذلك إلا من خلال سجال مفعم بروح القيم النافعة للناس، والتي يُتداعى للتفكير حولها في اجتهادات تراعي في تأسيساتها مواكبة المصلحة العامة المستندة إلى معقولية قيمية إجماعية، كما تراعي استنهاض الجميع لإنشاء مثل هذه المعقولية كشرط لعمليات البناء المجتمعي ثقافياً وسياسياً.

وفي غضون ذلك، لا بد من أن يُصار إلى ترجمة هذه المعقولية في تصريفات متعيّنة عبر برامج خطابية وسياسية تحت سقف مشروعية سياسية منفتحة على الإنسان وأشواقه الوجودية من جهة

التأسيس، واضعة نصب عينيها أولوية الالتفات إلى تحقيق احتياجاته الاجتماعية والمعاشية بصفته فرداً سياسياً.

إن رسم الحدود الفاصلة بين الأقانيم الثلاثة: الدين، والسياسة، والأخلاق، يرنو للوصول إلى رسم معالم مخططات أوّلية لشكل الاجتماع العربي المنشود، لا سيما فيما يتعلق باستحضار التنظيرات التي تدعم صيغة الدولة المدنية العربية التي تتغذى على المكنون القيمي المخبوء في ذاكرتنا الثقافية، وتنمو على ربوع تقاطعاته العميقة مع المنجز الإنساني، سعياً إلى أن يتم تطّويرهما معاً، لكي تستجيب نماذجنا المجتمعية الناشئة لمرتكزات القيم الكلية، وحتى تتكيف مع حداثة الراجح راهناً، وتخضع لسنن التطور، ونواميس التحوّل، ولكي تساير ثقافتنا رغبة الانخراط في الجهد الكوني المؤسّس على احترام عقل الإنسان وكرامته ونشدان خيريّته.

دعوة إلى النشر:

تدعو هيئة تحرير "ألباب" الباحثين والمشتغلين بالفكر والفلسفة إلى الكتابة في المجلة، في إطار المحاور والحقول العامة المقترحة التالية:

1. الدولة الدينية والدولة المدنية.
2. الحاكمية الرشيدة.
3. النظرية الإسلامية المعاصرة في الحكم.
4. الإسلام السياسي: الحكم بعقل الشريعة.
5. الديمقراطية التقنيّة: شرعية صناديق الاقتراع.
6. النظرية الأخلاقية أو القانون الأخلاقي.
7. العقل والأخلاق.
8. الأخلاق والدين.
9. الخيريّة.
10. المقدّس وتصور البشر للمقدّس

شروط النشر في مجلة "ألباب"

ترحب مجلة "ألباب" بنشر البحوث والدراسات الأصيلة المتصلة بالدين والسياسة والأخلاق، والمكتوبة باللغة العربية، ويشترط في البحث ألا يكون قد قُدّم للنشر في أية مجلة أخرى، سواء تم نشره أو لم يتم، على أن يلتزم المؤلفون بالشروط الآتية:

1. أن يكون البحث مطبوعاً على الحاسوب على نظام (Word) وأن يرسل بالبريد الإلكتروني،

بما في ذلك الهوامش والجداول وقائمة المراجع. وفي حال إجازة بحث طويل للنشر فمن حق هيئة التحرير الطلب إلى مؤلفه اختصاره.

2. أن تُعتمد الأصول العلمية المتعارف عليها في إعداد البحوث وكتابتها، وبخاصة في التوثيق، والإشارة إلى المصادر بحيث تتضمن: اسم المؤلف، عنوان الكتاب أو المقال، اسم الناشر أو المجلة، مكان النشر إذا كان كتاباً، تاريخ النشر، المجلد والعدد وأرقام الصفحات إذا كان مقالاً.
3. تعرض البحوث على محكّمين من ذوي الاختصاص والخبرة العالية، يتم انتقاؤهم بسرية تامة، وذلك لتبيّن مدى أصالة البحوث المرسلة، وموافقتها شروط النشر المعمول بها في المجلة، ومن ثم مدى صلاحيتها للنشر. وبعد ذلك يتم إخطار المؤلفين بنتائج التقييم.
4. تقدم البحوث باللغة العربية، مرفقة بالسيرة الذاتية للباحث أو الكاتب إلى رئيس التحرير، وذلك عن طريق البريد الإلكتروني فقط albab@mominoun.com
5. يرفق البحث بملخص بحدود (120) كلمة باللغة العربية.
6. تكتب الحواشي بشكل متسلسل في أسفل كل صفحة.
7. ترتّب قائمة المراجع بحسب كنية المؤلف في نهاية البحث، وفي حال وجود عدة مراجع للمؤلف نفسه، فإنها تُرتب بحسب تاريخ صدورها من الأحدث إلى الأقدم.
8. في حال وجود مخططات أو أشكال أو معادلات أو ما يشبهها، يتم أخذها بالماسحة (Scanner) وإرفاقها بالملف الإلكتروني كصورة.

بالنسبة لعروض الكتب، يرجى التقيد بما يلي:

- أن تكون الكتب ذات طبيعة فكرية وفلسفية تتقاطع مع حقول المجلة.
- أن تكون الكتب حديثة لا يتجاوز زمن إصدارها ثلاث سنوات من تاريخ صدور العدد الأخير.
- يُفضّل أن تكون الكتب من لغات متعددة.
- يُفضّل ألا تتجاوز مراجعة الكتاب 2500 كلمة.


ألباب
2
ربيع 2014


مؤمنون
بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث


ALBAB
QUARTERLY CULTURAL